BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE UND ERKLÄRUNG DES NEUEN TESTAMENTES

VON

D. C. F. GEORG HEINRICI.

II.

DIE BERGPREDIGT

(MATTH. 5—7. LUK. 6, 20—49)

QUELLENKRITISCH UND BEGRIFFSGESCHICHTLICH UNTERSUCHT.

LEIPZIG
VERLAG DER DÜRR'SCHEN BUCHHANDLUNG
1900.

BS413
.H46
v.2

3.15.00

Library of the Theological Seminary

PRINCETON, N. J.

Division BS413

Section H46

v.2

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE UND ERKLÄRUNG DES NEUEN TESTAMENTES

VON

D. C. F. GEORG HEINRICI.

II.

DIE BERGPREDIGT

(MATTH. 5—7. LUK. 6, 20—49)

QUELLENKRITISCH UND BEGRIFFSGESCHICHTLICH UNTERSUCHT.

C. F. G. Heinrici

LEIPZIG

VERLAG DER DÜRR'SCHEN BUCHHANDLUNG

1900.

Der Begriffsgeschichtliche Theil erscheint demnächst.

I.

Die quellenkritische Untersuchung der Bergpredigt.

Inhalt. Die synoptische Frage. Litterarkritik und Ueberlieferungskritik S. 1—10.

I. Die quellenkritische Untersuchung der Bergpredigt S. 11—81.

1. Die Bergpredigt bei Matth. S. 11—39. Charakter und Abzweckung S. 11 f. Geschichtliche Bedingtheit nach Inhalt und Ausdruck S. 15 f. Form (Gnome, Parallelismus der Glieder) S. 16 f. Analyse des Inhalts S. 26 f. Ergebniss S. 38 f.
2. Die Bergpredigt bei Lukas S. 40—47. Die Angaben über den Anlass der Rede S. 40. Form und Sprachcharakter S. 40 f. Geschichtliche Beziehungen S. 41 f. Analyse des Inhalts S. 43 f. Ergebniss S. 47.
3. Vergleich der beiden Relationen S. 47—58. Thatbestand S. 47 f. Erklärungsversuche S. 48 f. Gesichtspunkte der Litterarkritik S. 50 f. Uebersicht über die Parallelstellen S. 51 f.
4. Parallelen ausserhalb der Bergpredigt S. 58—81. Allgemeines S. 58 f. Das Eigengut des Lukas S. 59 f. Die Dubletten des Matthäus S. 61 f. Die den Synoptikern gemeinsamen Sprüche S. 67 f. Die Lukasparallelen des Matthaeus S. 69 f. Ergebnisse S. 75 f. Bedeutung des Einzelspruchs. Analogien S. 76 f. Motive des evangelischen Schrifttums S. 78 f. Schluss S. 80.

Die synoptische Frage.

Unter den gehaltvollen Aeusserungen, die Goethe an seinem Lebensabend über das Christentum und das Neue Testament gethan hat, betreffen einige die Evangelien. Auf eine Bemerkung Eckermanns (Gespräche mit Goethe 13. 2. 1831) über die Abweichungen und Widersprüche in denselben erwiderte er: „Es ist ein Meer auszutrinken, wenn man sich in eine historische und kritische Untersuchung dieserhalb einlässt.“ Den Gesammteindruck von ihrem Inhalte aber fasst er nach Beleuchtung kritischer Schwierigkeiten (11. 4. 1832) in das Urtheil zusammen: „Dennoch halte ich die Evangelien alle vier für durchaus echt; denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist.“

In diesen Aeusserungen sind die beiden Punkte festgelegt, um die sich die Eindrücke eines jeden sammeln, der sich mit den Evangelien beschäftigt. Sie sind entgegengesetzt bedingt. Zunächst drängt sich dem Leser dieser einzigartigen Bücher die Schlichtheit und Tiefe ihres Inhalts, die Kraft der Anschaulichkeit und die edle Volkstümlichkeit der Darstellung auf. Sowie er aber der Thatsache, dass die Synoptiker wesentlich Gleiches berichten, weiter nachgeht, sieht er sich in ein Labyrinth der verschlungensten Ueberlieferungsverhältnisse geführt. „Die Bücher müssen wunderliche Schicksale gehabt haben, ehe sie so beisammengebracht sind, wie wir sie nun haben.“

Diese Schicksale aufzuhellen, hat die kritische Arbeit der Theologen seit einem Jahrhundert unablässig sich bemüht. Die Aufgabe war, nicht nur die Verwandtschaft und die Abweichungen der evangelischen Ueberlieferung zu erklären und geschichtlich abzuleiten, sondern auch zu verstehen, woher jeder der Evangelisten trotz weitgehender Uebereinstimmung in Inhalt und Charakter der Darstellung

auch sein Sondergut hat. Die Schwierigkeit der Entwirrung dieses Thatbestandes liegt in der Unregelmässigkeit der Uebereinstimmungen und Abweichungen im ganzen wie im einzelnen, in jedweder Spielart und jedwedem Grade. Es fragt sich, ist diese Unregelmässigkeit zurückzuführen auf bestimmte Gesetze, die aus der Art, wie die Autoren ihre Quellen ausgenutzt haben, noch ermittelt werden können? oder ist diese Unregelmässigkeit zurückzuführen auf das sachliche Interesse und auf die schriftstellerische Freiheit, mit der jeder der Evangelisten als unabhängiger Sammler sich der mannichfachen Nachrichten aus dem Wirken Jesu bemächtigt hat, auf Grund seiner Kunde vom Verlauf desselben sie aneinander reihend? In beiden Fällen wird vorausgesetzt, dass alle in den Evangelien gebuchten Nachrichten Gemeingut der urchristlichen Gemeinden waren. Aber in welcher Fassung lagen sie vor, als die Zeit gekommen war, die zur schriftlichen Aufzeichnung drängte, die Zeit, die einer gesicherten und wohl beglaubigten schriftlichen Kunde von den Thatsachen und Lehren bedurfte, aus denen Glauben und Leben der Christenheit Nahrung schöpfte und Richtung gewann? Hier scheiden sich die Wege der Forschung. Der eine will die Thatsache der Uebereinstimmung und Abweichung der Berichte über dieselben Ereignisse mit den Mitteln der litterarischen Kritik aus der verschieden bedingten Bearbeitung derselben schriftlichen Quellen verständlich machen; der andere weist auf die eigentümlichen Ursprungsverhältnisse der Evangelien und sucht den Schlüssel des synoptischen Problems in der mündlichen Ueberlieferung.

Der erste Weg ist heute der am meisten betretene. Seitdem *Eichhorn* wie zum Widerspiel der Homerkritik *F. A. Wolfs* seine Hypothese von einem Urevangelium entwarf, das in immer erneuten Bearbeitungen endlich in den drei synoptischen Evangelien seine Endstation fand, hat die Mehrzahl der Forscher das synoptische Problem durch den Nachweis litterarischer Abhängigkeit sei es der einzelnen von einander, sei es der einzelnen von einer oder mehreren schriftlichen Quellen zu lösen versucht. Das Material dazu ist in erschöpfender Vollständigkeit zuerst gleichzeitig von *Ch. H. Weisse* (Die evangelische Geschichte 1838. Die Evangelienfrage 1856) und *Ch. G. Wilke* (Der Urevangelist 1838), sodann namentlich von *H. Holtzmann* (Die synoptischen Evangelien 1863), *C. Weizsaecker* (Unter-

suchungen über die evangelische Geschichte 1864), *H. Ewald* (Die drei ersten Evangelien 1870), *B. Weiss* (Markus und die Synopse 1872. Matthaeus und seine Lukasparallelen 1876), *H. Wendt* (Die Lehre Jesu I 1886) gesammelt und in den Dienst einer kritischen Gesammtanschauung von dem litterarischen Ursprunge der Evangelien gestellt worden. An diese Forschungen schliesst sich eine fast unübersehbar reiche Litteratur an, die, von den gleichen Grundanschauungen ausgehend, in immer erneuten Ansätzen Hypothesen aufstellt, die jede mögliche Combination entweder der Synoptiker untereinander, oder ihrer Beziehungen zu den vorausgesetzten litterarischen Quellen durchgeprobt haben, wobei theils einfache schriftstellerische Reflexion, theils auch, im Verfolg der Thesen der Tübinger Tendenzkritik, dogmatische Absichten für Stoffauswahl und für Abänderungen postulirt wurden. Gesicherte Ergebnisse sind weder durch die „Benutzungshypothese", noch durch die Versuche, die schriftlichen Quellen der Synoptiker „herauszuschälen", erzielt worden. Das liegt im Wesen der synoptischen Ueberlieferung. Bei jenen beiden Ansichten handelt es sich darum, eine Gesammtanschauung von den litterarischen Beziehungen durch Einzelheiten zu begründen, die, jede für sich betrachtet, verschieden beurtheilt werden können. Aber lauter Möglichkeiten ergeben noch keine Gewissheit. Denn wo es sich um eine Gesammtanschauung handelt, die auf dem Wege der Induction zu gewinnen ist, darf man sich doch nicht dabei beruhigen, dass die Detailausführung einer einmal gewonnenen Quellenansicht mit der Begründung derselben nicht verwechselt werden dürfe.[1]) Die „Detailausführung" ist eben die

1) *B. Weiss* Jahrb. für prot. Theol. 1878 S. 591. Ueberhaupt ist der Waffengang, den ebenda *H. Holtzmann* und *B. Weiss* (S. 145 f., 328 f., 533 f., 569 f.) wider einander durchfechten, sehr lehrreich für die Würdigung der Schranken, über welche die litterarische Kritik der Synoptiker nicht hinauskommen kann. *Holtzmann* erklärt das synoptische Problem durch Annahme eines Urmarkus und einer Redequelle. Aus der Gemeinsamkeit der beiden Hauptquellen versteht er alle Verwandtschaft zwischen Matthaeus und Lukas. Aber die Abweichungen, die bei beiden der Uebereinstimmung fast gleich kommen? die eigentümlichen Stoffe, die jeder von ihnen beibringt? *Weiss* nimmt eine Urschrift, welche Erinnerungen des Petrus buchte, und eine „apostolische Quelle" an, die Reden und auch Ereignisse enthielt. Beide seien bereits im kanonischen Markus verarbeitet, sodann im Matthaeus und Lukas, die unabhängig von einander seien. Durch seine Auffassung kommt er zu

Probe für die Richtigkeit der „gewonnenen Quellenansicht". Und das Aufsuchen der Motive, weshalb der eine Evangelist den gleichen Spruch in einen Zusammenhang stellt, den der andere nicht kennt, weshalb er dieses Wort fortlässt oder abrundet, einen Namen, den der andere nennt, übergeht, einem Ereigniss eine andere Wendung giebt oder es mit neuen Zügen bereichert, führt zu psychologischen Wahrscheinlichkeitsrechnungen oder zu hypothetischen Hilfslinien, die an Beweiskraft den Windungen und Wendungen der alten Harmonistik, der Lessing in seiner Duplik das Horoskop gestellt hat, nichts nachgeben.

Die Frage, ob der Weg der litterarischen Kritik hier wirklich der einzig gangbare sei, warf, nachdem *Herder* (Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung. Werke zur Rel. und Theol. 1810. XII. S. 3—56) vorangegangen war, *Gieseler* auf in seinem „Historisch-kritischen Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien" (1818). Er lieferte den Nachweis, dass die Beschaffenheit der Evangelien und die erkennbaren geschichtlichen Bedingungen ihres Ursprungs gleicherweise auf die Annahme einer mündlichen Ueberlieferung als Voraussetzung ihres jetzigen Bestandes führen. Seine Beherzigungen, die durch *Schleiermachers* „Diegesentheorie" (Ueber die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch I. 1817) sich ergänzen und bestimmter fassen lassen, vermochten den Fortgang der litterarischen Kritik zwar nicht aufzuhalten, aber sie erwiesen sich dennoch als fruchtbar, wie die Fortarbeit in dieser Richtung zeigt, die namentlich *Westcott* (An introduction to the study of the Gospel 1882) und *K. Veit* (Die synoptischen Parallelen und ein alter Versuch ihrer Enträthselung mit neuer Begründung 1897) zu danken ist.[1]) Und gewiss hat die Beziehung auf die geschichtlichen Verhältnisse der urchristlichen Propaganda etwas unmittelbar einleuchtendes (*Heinrici* Die Entstehung des Neuen Testamentes 1899). Alle Aussagen des

---

sehr complicirten Reductionsversuchen, die zu weiteren Quellenfunden Anlass gegeben haben. Vgl. *Feine* Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas 1891. *J. Weiss* in der 8. Auflage von *Meyers* Comm. zum Luk. S. 274 f.

1) Vgl. auch die mit fragwürdigen Hypothesen belastete Arbeit von *G. Wetzel* (Die synoptischen Evangelien 1883), ferner die Commentare von *Nösgen* zu den Synoptikern und von *Godet* zu Lukas.

Neuen Testamentes, ebenso die der apostolischen Väter und der Apologeten, die für diese Frage in Betracht kommen, nehmen allein Rücksicht auf das Wort, auf die Lehre. *Der Glaube kommt aus der Predigt* (Röm. 10, 17). Derselbe Lukas, der in einer so ungefügen Weise in der Apostelgeschichte die Aufzeichnungen des Augenzeugen einreiht (16, 10 u. s. w.), erwähnt im Prolog seines Evangeliums (1, 1—4) zwar schriftliche Quellen, aber er will sich orientiren an der Ueberlieferung *der Augenzeugen und Diener des Worts,* die auch jenen dienten (*καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν κτλ.*). Was werden dieselben ihm dargeboten haben, der sein Buch zur Sicherung des Glaubens an die Heilsthatsachen schreibt (1, 4)? Doch wohl auch eine *ὑποτύπωσις λόγων ὑγιαινόντων* (II. Tim. 1, 13), jeder in seiner Weise. Und die Beschaffenheit der Evangelien selbst? Sowohl was Worte, wie auch was Thatsachen anlangt, decken sie sich nicht mit dem Gange der Ereignisse. Ebenso gehaltreich wie knapp und kurz ist das Ueberlieferte. Man hat den Eindruck, dass eine Auswahl, eine Zusammendrängung des Bedeutsamen und Charakteristischen stattgefunden hatte, die in den synoptischen Evangelien gebucht ist. Jedes von diesen aber gruppirt die Stoffe in verschiedener Weise. Einerseits treten, besonders bei Matthaeus und Marcus, bestimmte Gesichtspunkte hervor, nach denen Verwandtes zusammengeordnet ist, andererseits herrscht aggregatmässiges Aneinanderreihen des einzelnen vor. Wenn es daher von Petrus heisst, *ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο λόγους* (Papias bei Euseb. H. E. III, 39, 15), so ist damit anschaulich gekennzeichnet, worin das erste und leitende Motiv zur Entstehung von Evangelienbüchern lag: sie waren hervorgerufen durch die religiösen Bedürfnisse der Propaganda. Und wenn Papias, wohl mit Rücksicht auf das nachher von der Logiensammlung des Matthaeus berichtete, in seiner Charakteristik der Art des Petrus fortfährt: *ἀλλ' οὐχ ὥςπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων,* so weist er damit auf das besondere Anliegen der urchristlichen Zeit, die *λόγοι κυριακοί,* die Herrenreden, die Aufschlüsse und Anweisungen (*ἐπιταγαὶ κυρίου* I. Kor. 7, 25) des Herrn zu sammeln und in rechte Ordnung zu bringen (*συντάσσεσθαι*). Bildeten sie doch die Grundlagen sowohl für die christliche Unterweisung, wie auch für die Gemeindeorganisation. Wenn endlich Lukas den Hauptton legt auf die Erwirkung einer zuverlässigen Kunde (*ἀσφάλεια* 1, 4) und Marcus nach Papias vor allem darauf Bedacht

nahm, „nichts von dem was er hörte fortzulassen oder etwas an demselben zu fälschen", so ist damit das schriftstellerische Motiv der Evangelisten dem Charakter unserer Evangelien entsprechend angegeben. Daher führen die historischen Bedingungen der urchristlichen Mission, an denen die Litterarkritik vorübergeht, auf die Anschauung von einer evangelischen Ueberlieferung, die durch Verkündigung weitergegeben wurde, die sodann als Gesammteigentum gepflegt, stetig bereichert, vorsichtig controlirt, unter den elastischen Abwandelungen sich festlegte, welche auf jede Ueberlieferung einwirken. Und dieses christliche Gesammteigentum, dessen Bürgen die *Augenzeugen und Diener des Wortes* waren, liegt am treuesten gefasst in den synoptischen Evangelien vor. Dieselben haben also nicht gemeinsame schriftliche Quellen, sei es tendenziös, sei es überhaupt kritisch ummodelnd, verarbeitet, sie haben auch nicht sich gegenseitig bearbeitet. Ihre Uebereinstimmungen erklären sich aus ihrem Antheil an dem gemeinsamen Gute. Was sie eigentümlich haben, danken sie ihren besonderen Gewährsmännern und deren Aufzeichnungen. Die Anordnung, in der sie berichten, ist gleicherweise bestimmt durch die Ehrfurcht vor dem Ueberlieferungsstoff und durch ihr schriftstellerisches Vermögen zu einer geordneten und einleuchtenden Wiedergabe des Erfahrenen und Gesammelten.

Diese Auffassung von dem Ursprung der Evangelien discreditirte *Weisse* (Evangel. Gesch. I S. 3 f.) durch die Unterstellung, dass sie an Stelle einer objectiven Wiedergabe von thatsächlichem Material die schöpferische Arbeit des dichtenden Geistes setze und so der Strauss'schen Mythologisirung der evangelischen Geschichte den Weg bereitet habe. In entgegengesetzter Richtung wird sie von der Litterarkritik bekämpft. *Holtzmann* (Einleitung ins Neue Testament 1. A. S. 351) nennt sie „das eigentliche *asylum ignorantiae*", das der Apologetik willkommene Waffen liefere. *B. Weiss* (Jahrb. für prot. Theol. 1878 S. 588) spricht von dem „Halbdunkel der mündlichen Ueberlieferung, in welches sich sonst nur die Harmonisten zu flüchten pflegen, um die ihnen verdächtigen Untersuchungen über das schriftstellerische Verhältniss der Evangelisten zu einander los zu werden". Dort also erscheint diese Hypothese als das Mittel zur Auflösung des historischen Charakters der evangelischen Ueberlieferung, hier als das Mittel zur Verschleierung der thatsächlichen Schwierigkeiten im Dienste

dogmatischer Voreingenommenheit. Diese entgegengesetzte Abschätzung derselben Hypothese erledigt die darauf gegründete Kritik. Ist denn jede mündliche Ueberlieferung Dichtung? Ihre Beschaffenheit ist doch bedingt durch die erprobte Zuverlässigkeit der Ueberliefernden. Oder ist die Thatsache, dass die neuen Aufgaben der urchristlichen Mission auch neue Bedingungen für die Fassung des Heilsguts, das mit dem Werke Jesu sich deckt, zu Wege brachten, dass in einem Kreise, in welchem ἀγράμματοι und ἰδιῶται den Ton angaben (Act. 4, 13), in erster Linie das treue Erinnern und der mündliche Austausch die Formen des Aufbehaltens von dem gemeinsamen Wahrheitsbesitze waren, ist diese Thatsache an und für sich verdächtig? Muss sie ersetzt werden durch die Einschaltung eines litterarischen Zwischenglieds zwischen die Zeit der „ungeschriebenen Evangelien" und die Zeit des vorhandenen evangelischen Schrifttums, damit die Zuverlässigkeit unserer Kunde von dem Werke Jesu erweisbar bleibe? Die Leistungen der litterarischen Kritik, sowohl die durch die Benutzungshypothese, als auch die durch die Quellentheorien erzielten, haben das nicht bewährt. Der Abstand der Ergebnisse von *Hofmann* und *Zahn* einerseits, von *Holsten* andrerseits, der Gegensatz des Standpunkts von Litterarkritikern wie *Volckmar, Holtzmann* und *B. Weiss,* die Penelopearbeit der Quellenentdecker ferner beweisen, dass die Gesammtschätzung des historischen Werths der evangelischen Ueberlieferung keineswegs durch die Hypothese zur Entscheidung gebracht wird, von der aus das synoptische Problem geschichtlich aufgehellt werden soll.

Aber allerdings hat die Litterarkritik einen gewissen Grund, abschätzig auf die Ueberlieferungskritik zu blicken; denn sie stützt sich auf eine Arbeit, die für die letztere noch nicht geleistet ist. Mit genauester Durchmusterung aller Einzelheiten hat die Litterarkritik die möglichen Quellenverhältnisse durchgeprobt; die Vertheidiger der Ueberlieferungshypothese aber haben sich entweder damit begnügt, auf die allgemeinen geschichtlichen Verhältnisse des Urchristentums sich zu berufen, oder die Unsicherheit und Willkür einzelner Ansätze der Litterarkritik nachzuweisen. Hier ist also noch die positive Arbeit zu leisten, die den exegetischen Untergrund schafft für die Bewährung der Hypothese.

Wie ist dabei zu verfahren? Wo es sich um die Aufhellung sehr verwickelter und verschiedenfach bedingter Ueberlieferungsver-

hältnisse handelt, sind „Gesammtanschauungen“ leicht ebenso verhängnissvoll, wie der chinesische Schuh für den gesunden Fuss. Der Orientirungspunkt für die Kritik darf nicht in der herzugebrachten Gesammtanschauung, sondern in der Beschaffenheit des Materials liegen. Nun leuchtet vorweg ein, dass die religiösen Grundanschauungen, welche die Evangelien zusammenhalten, bei allen Evangelisten die gleichen sind, auch bei Johannes. Der Ueberlieferungsinhalt aber, der zu Bewährung dieser Grundanschauungen dient, ist vielfach verschieden gefärbt, abweichend orientirt und in sehr verschieden abgestuftem Abstande gefasst. Manches deckt sich, manches ist variirt, manches widerspricht sich, manches steht für sich und ohne alle Analogien da. Sieht man auch von den Nachrichten aus der Kindheit Jesu und den Auferstehungsberichten ab, die ganz auseinander gehen, so treten solche Abstände und Abstufungen in den beiden Hauptstücken der synoptischen Ueberlieferung in durchaus verschieden modificirtem Verhältnisse hervor; am wenigsten in dem Leidensevangelium, in den Wunderberichten und der galiläischen Wirksamkeit, am mannichfachsten in der Wiedergabe von Reden und Aussprüchen Jesu. Aber auch hier ist zu scheiden. Die Verkündigung Jesu gliedert sich dreifach; er lehrte in Gnomen, in Parabeln, und erschloss wie ein Prophet die Wege Gottes. Die Belege für jede dieser Lehrformen sind theils gruppenweise zusammengeordnet, theils in Form von Apophtegmen an besondere Veranlassungen geknüpft. Bei Matthaeus tritt das Bestreben, Verwandtes zu grösseren Reden zusammenzuordnen, stärker hervor als bei Marcus, während bei Lukas, namentlich wo er Eigenes bringt, die Form des Apophtegma vorherrscht. Seine Weise lässt sich vergleichen mit der Art, wie Diogenes von Laerte in seinen Philosophenbiographien die Aussprüche seiner Helden zusammenstellt. Dazu kommen die directen Anweisungen an die Jünger für den Betrieb der Mission (Matth. 10 u. d. Parall.) und für die Erbauung, die innere Organisation der Gemeinde (Matth. 18 u. d. Parall.). Untersucht man nun die einzelnen Gruppen, die bei den Synoptikern parallel überliefert sind, auf ihr gegenseitiges Verhältniss, so zeigen sich auch hier verschiedenartige Abstufungen von Uebereinstimmung und Abweichung. Am weitesten geht die Uebereinstimmung in den prophetischen Stücken, am geringsten ist sie in den Parabeln, wenn von dem einen in fast wörtlichem Zusammentreffen

bei allen dreien sich findenden Abschnitte abgesehen wird (Matth. 13, 1—23 u. d. Parall.). Matth. u. Luk. haben sowohl einen reichen Schatz von eigentümlichen Parabeln, als auch in den gemeinsam überlieferten Stücken Abweichungen, welche die Ableitung aus der gleichen Quelle ausschliessen[1]). Die gnomischen Reden nehmen zwischen diesen beiden die Mitte ein. In auffallender Wörtlichkeit decken sich oft einzelne Aussprüche, sei es vollständig sei es teilweise, die in verschiedenem Zusammenhange überliefert sind. Wiederum ist bisweilen der Zusammenhang im grossen ein gleicher, während das einzelne nach Fassung und Anordnung abweicht. Schritt vor Schritt stösst der Forscher daher auf Beobachtungen, die zu auseinandergehenden Ergebnissen führen, und wenn er bei der einen Gruppe bestimmte Anschauungen über ihren Ursprung meint gewonnen zu haben, geben die in der anderen Gruppe ermittelten Beziehungen ein abweichendes Bild.

In Anbetracht dieses Thatbestandes hat die Kritik, wenn sie in objectiver Weise die Beschaffenheit der Ueberlieferung ermitteln will, nicht von einer Gesammtanschauung auszugehen, die von vorne herein für die synoptischen Texte analoge Ursprungsverhältnisse annimmt, sondern sie muss mit der Möglichkeit rechnen, dass die einzelnen Gruppen, die Stämme der Ueberlieferungen von Thatsachen und Reden, auf verschiedenem Boden gewachsen und durch verschiedene Mittel herangebracht sind. Das will von Fall zu Fall untersucht werden. Es ist daher einseitig, vorweg von der Annahme einer nur mündlichen oder nur schriftlichen Ueberlieferung aus alle Rätsel dieser Evangelien lösen zu wollen. Warum soll dem Evangelisten für sein Sammelwerk — Sammelwerke sind die synoptischen Evangelien sämmtlich — nicht beides zur Verfügung gestanden haben? Er stand im Austausch mit Augenzeugen des Wirkens Jesu, die aus ihrer Erinnerung Worte, Reden, Thatsachen berichten und seinen Glauben an die göttliche Sendung des Herrn bestätigen konnten. Er hatte zugleich vielleicht auch Pergamentblätter mit Aufzeichnungen von Herrenworten zur Verfügung neben alttestamentlichen Schriften, wie Paulus sie wohl im Sinne hat (II. Tim. 4, 13). Gewiss, im einzelnen Falle wird es kaum zu unterscheiden sein, ob der Evangelist ein Stück, das zu kunstvoller Form

1) Vgl. meinen Artikel „Gleichnisse". Realencyklopädie f. prot. Theol. 3. A. VI S. 692 f.

abgerundet ist, aus dem Munde eines Gewährsmannes oder aus einer Aufzeichnung übernahm, oder ob er den Rohstoff des Mitgetheilten selbst in diese Form gebracht hat. Aber das lässt sich durch Einzeluntersuchung mit der Sicherheit, die bei der Entwirrung verwickelter litterarischer Probleme erreichbar ist, feststellen, ob Parallelstücke auf gleiche schriftliche Quellen zurückgeführt werden müssen oder nicht. Und die in den einzelnen Fällen gewonnenen Ergebnisse bilden sodann das Fundament für die Abschätzung der Entstehung der synoptischen Evangelien überhaupt.

Durch eine quellenkritische Untersuchung der in doppelter Ueberlieferung bei Matth. (5—7) und Lukas (6, 20—49) vorliegenden „Bergpredigt" beabsichtige ich einen weiteren Beitrag zur synoptischen Frage zu geben, welcher sich an meine Erörterung der Gleichnisse Jesu anschliesst. Durch eine Analyse des Inhalts der beiden Relationen und durch Beleuchtung ihres Verhältnisses zu den sonstigen Parallelen will ich den Nachweis führen, dass beide nicht einfache Reproductionen, sondern Reconstructionen einer Rede sind, die von Matthäus und Lukas nicht in gegenseitiger Benutzung oder in Benutzung derselben Quellenschriften, sondern unabhängig hergestellt wurden.[1])

Diese Untersuchung fordert eine begriffsgeschichtliche Ergänzung. Vermag sie den Nachweis zu liefern, dass es sich um freie Reproduction und Verknüpfung des Ueberlieferungsstoffs handelt, so entsteht die Frage nach der Zuverlässigkeit des Inhalts der Rede. Denn worin liegt die Bürgschaft, dass die zwei Zeugen, deren Arbeit die Aufzeichnung der „Bergpredigt" verdankt wird, treu und sachgemäss echte Jesusworte aufbehalten haben? Die Antwort, welche die historische Kritik zu geben im Stande ist, beruht in dem Nachweis des originalen Gehaltes dieser Worte, ihrer in sich selbst fest geschlossenen religiösen Gesammtanschauung, die in zeitgeschichtliche Analogien nicht aufgeht und aus zeitgeschichtlichen Anlässen nicht abzuleiten ist. Und dieser Nachweis lässt sich liefern.

---

1) Für die Untersuchung ist der Text von *Nestle* (Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manuscriptis collecto. Stuttgart 1898) unter Berücksichtigung von *Tischendorf*'s grosser kritischer Ausgabe und von *Blass*' Ausgabe des Lukasevangeliums benutzt.

I.

Die quellenkritische Untersuchung der Bergpredigt.

1. Matth. 5—7. Die Rede giebt sich als Einheit. Auch ihre Einrahmung (5, 1. 2. 7, 28. 29.) setzt dies voraus. Aber die Hörer, für die sie bestimmt ist, sind undeutlich bezeichnet. Nach dem Eingange scheint es, dass sie nur an die *μαθηταί*, diejenigen also, die bereits in der Nachfolge Jesu standen, sich richte, nach dem Schluss wird der Eindruck, den die *Lehre Jesu* auf die *Menge* macht, geschildert und von dem Evangelisten begründet. Er vergleicht die Lehre Jesu mit der Unterweisung der Schriftgelehrten. Die Notiz ist gefasst wie eine allgemeine Verhältnissbestimmung, wie das Gesammtergebniss, das aus dem Vergleich zweier einander gegenüberstehenden Arten der Belehrung folgt. Der Eingang dagegen ist eine Bemerkung, welche die besonderen Umstände, unter denen die Rede gehalten ward, schildert. So löst sich der Schluss aus der geschichtlichen Situation; er berichtet nicht den Eindruck auf die *Schüler Jesu,* was doch zu erwarten stände, sondern berücksichtigt allein das von den Schriftgelehrten geleitete Volk. Daher beweist die Umrahmung, dass der Evangelist bei seinem Berichte zwar an eine geschichtliche Erinnerung anknüpft, dass aber diese Erinnerung nicht sein Referat beherrscht. Er hat nicht die Absicht, einen geschichtlichen Vorgang darzustellen, sondern zusammenzufassen, was er über die Lehre Jesu an seine Schüler mitzuteilen hat.

Zusammenzufassen — *ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων* (*Euseb.* Hist. eccl. III 39, 14), — dies folgt aus der Anlage der Rede. Um zwei Gesichtspunkte, ohne dass dieselben gesondert markirt werden, sammelt sich die bunte Fülle der Gnomen: wie der Schüler Jesu zu Gott, *seinem himmlischen Vater,* und wie er sich zu *seinen Brüdern* zu verhalten hat. Denn an den einzelnen richtet sich die, theils im Singular, theils im Plural, in der zweiten oder dritten Person, in allgemeinen Sätzen oder in Bildern und Gleichnissen verlaufende Rede. Sie giebt nicht „Vorschriften für eine Gemeinschaft", sondern für das Gotteskind, das mit Gott und mit seinem *Bruder,* d. h. mit jedem, den es nicht als *Fremden* ansieht und ansehen darf (*ἀδελφός* im Sinne von *Nächster* wie im Alten Testament, z. B. Deut. 15, 2. 3),

sich in *Gerechtigkeit* verbinden will. Diese beiden Gesichtspunkte leiten jedoch nicht die Zusammenordnung; beherrschen sie doch jede religiöse Pflichtenlehre. Vielmehr tritt die Absicht, welche das Ganze bedingt, in den mit Nachdruck an die Wendepunkte, sei es am Anfang, sei es am Schlusse einer Darlegung, gestellten Aussprüchen hervor, die in einer kurzen Sentenz die alle einzelnen Worte orientirende Wahrheit enthalten. Die Auseinandersetzung über die *Gerechtigkeit der Schüler Jesu* wird eingeleitet mit der Forderung einer *besseren Gerechtigkeit* als die der Pharisäer und Schriftgelehrten und beschlossen mit der Mahnung, nach der Vollkommenheit des himmlischen Vaters zu trachten (5,48). Die Einschärfung der Religionspflichten der Frommen (6,1—18) wird eröffnet durch einen allgemeinen Satz, der, wenn mit Recht δικαιοσύνη und nicht ἐλεημοσύνη gelesen wird, zwar mit der unmittelbar folgenden Mahnung zur rechten Mildthätigkeit in nächster Beziehung steht, aber darüber zugleich hinausgeht. Die Mahnung, mit der die Bekämpfung des irdischen Sorgens abschliesst (6, 33. 34), führt wiederum ebenso wie die an den Schluss aller Einschärfungen besonderer Pflichten gesetzte *goldene Regel* des sittlichen Handelns (7,12) auf einen Höhepunkt, von dem aus alles einzelne in einen uneingeschränkt gültigen Grundsatz gefasst werden kann. Diese Verwendung allgemein orientirender und zusammenfassender Aussprüche am Eingang und am Schlusse der sich deutlich von einander absetzenden Gnomengruppen setzt einen Plan voraus, nach dem innerlich zusammengehörende Stücke aufgereiht sind. Eben darauf weist auch der dreifach gegliederte Eingang, der von der Seligkeit der Schüler Jesu (5,1—12) und von ihrer Bedeutung für die Welt (5,13—16) handelt, um zu der Charakteristik der Aufgabe Jesu überzuleiten, in der er seine Stellung zur alttestamentlichen Religion abgrenzt (5,17—19). Dies ist übrigens die einzige Aussage, die als directes Selbstzeugniss Jesu in der Bergpredigt angeführt ist, die aber zusammenklingt mit dem ἕνεκεν ἐμοῦ (5, 10. 11.) und der Eröffnung 7, 21—23, wie um gegenwärtig zu halten, dass der Lehrer, der hier redet, mehr sei als ein Schriftgelehrter, der neue Wahrheit bringt. Darum stellt er sich dem Moses gegenüber, im eigenen Namen den Willen seines himmlischen Vaters verkündigend (5,21—48).

Mit diesen drei einleitenden Stücken ist die Herrlichkeit und der Ernst der Stellung eines Schülers Jesu in dieser Welt umschrieben,

der von seinem Meister Verheissungen und Autorität empfängt. Diesem Eingange entsprechend reiht der Schlussabschnitt in vier verbildlichenden Abschnitten Mahnung, Warnung und Verheissung aneinander (7, 16—27). Das Ganze erscheint demnach als die *magna carta* der rechten Schülerschaft Jesu, eine Anweisung zur Selbstbehauptung der christlichen Persönlichkeit, die zu Jesus kommt, um sein *sanftes Joch* und seine *leichte Last* auf sich zu nehmen (11,28—30).

Diese Worte von dem ζυγὸς χρηστός und dem φορτίον ἐλαφρόν haben nicht bloss eine allgemeine Bedeutung, sondern eine antithetische Beziehung auf die Gesetzeslehrer, die *schwere Lasten binden und sie den Menschen auf die Schulter legen, sie selbst aber mögen sie nicht mit dem Finger rühren* (23, 4). Und eben diese Beziehung bedingt auch die Anlage der Bergpredigt, ohne ihren Inhalt zu erschöpfen, der Gegensatz gegen die unterwertige Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer. Sie weist eben den Weg zu einer Gerechtigkeit, *mit der es mehr* (πλεῖον) *ist* und die deshalb das *Himmelreich* erschliesst (5, 20). Darum ist der Aufschluss, den Jesus über seine Aufgabe macht, nach dem Sinne des Referenten das Leitwort der ganzen Rede. Sie stellt Jesu Lehre von der Freiheit der Kinder Gottes dar mit Rücksicht auf ihr Verhältniss zur alttestamentlichen Religion und auf ihrem Gegensatz zur pharisäischen Fortbildung derselben; sie handelt von einer *Erfüllung von Gesetz oder Propheten,* durch die Jesus sich von den Gesetzeslehrern unterscheidet (7, 28) und zu der er seinen Schülern den Weg weist. Daher nimmt 7, 12, wie zurückweisend auf 5, 17, *Gesetz und Propheten* wieder auf. Wenn die *goldene Regel* der Inbegriff von *Gesetz und Propheten* ist, also von dem Sinn und der Absicht der alttestamentlichen Religion, so heisst *Gesetz oder* (d. h. hier *und, Blass* Grammatik des neutestamentlichen Griechisch § 77, 11) *Propheten erfüllen* im Sinne des Schülers Jesu so viel, als diese Forderung Jesu zur absoluten Norm seines Handelns machen. Aber allerdings steht 5, 17 das πληροῦν als Gegensatz zu καταλῦσαι zunächst in beschränkterer Beziehung, nicht schlechtweg als Synonymon von ποιεῖν. Es verwahrt Jesus vor dem Vorwurf des Antinomismus. Jesus lehrt eine bessere Gerechtigkeit, indem er zeigt, wie die Forderungen von Gesetz und Propheten aufgefasst und verwirklicht sein wollen, wie sie Leben und Realität werden. Aber die richtige Bestimmung in der Lehre fällt für den rechten Lehrer mit

ihrer Bewährung im Leben zusammen[1]). Von hier aus betrachtet stellt Jesus sich dar als der Reformator des alten Bundes im Sinne der prophetischen Frömmigkeit. Doch damit ist sein Selbstzeugniss nicht erschöpft; denn darüber hinaus nimmt er für sich persönlich eine Vollmacht in Anspruch, die keiner der alttestamentlichen Frommen zu beanspruchen gewagt hat. Moses giebt das Gesetz im Namen Gottes als Gottes berufener Knecht; Jesus unterscheidet die Autorität, kraft deren er redet, nicht von Gottes Autorität. Die erhabene und selbstbewusste Einführung seiner Gesetzeserfüllung: *Ich aber sage euch* (5, 21 f.) entspricht dem Selbstbekenntniss 11, 25—27.

Der Aufbau der Bergpredigt ist demnach durch ein antithetisches Moment bestimmt. Aber ihr Gesammtinhalt wird davon nicht beherrscht; er ist überwiegend affirmativ. Die Antithese richtet sich nicht bloss gegen die pharisäische Veräusserlichung der alttestamentlichen Religion, sondern auch gegen das Gesetz selbst (5, 31. 43), das Jesus in neuer Weise wieder aufrichtet (Röm. 3, 31), und zwar in Form einer Enthüllung und Auslegung der Absicht des Gesetzes (5, 21—48. 6, 1—6. 16—18). Ganz unabhängig aber von der antithetischen Orientirung ist die freie, positive Charakteristik der Gesinnungen und Pflichten eines *Schülers Jesu*, die ihren einzigen Schwerpunkt in der allgemeinen Wahrheit haben, die sie aussprechen. Alle einzelnen Weisungen und Aufschlüsse endlich haben eine bestimmte religiöse Beziehung nicht nur auf Gottes gnädigen und guten Willen, sondern auch auf die göttliche Sendung und Vollmacht Jesu (5, 11. 17. 7, 20—23). So charakterisirt sich die Bergpredigt als Lehrrede, die auf Grund der göttlichen Autorität des Lehrers mit Rücksicht auf die alttestamentliche Offenbarung den Schülern Verheissungen, Erledigungen und Weisungen giebt.

---

1) *πληρόω* behält daher 5, 17 etwas schwebendes. Geht es zunächst, so zu sagen, auf die Theorie, so zeigt 5, 20 f., dass ein Gegensatz von Theorie und Praxis hier ausgeschlossen ist, denn von v. 20 ab wird dargethan, wie das *πληροῦν* im *ποιεῖν* sich vollzieht. Der Sprachgebrauch gestattet beides. *πληροῦν* steht sowohl vom quantitativen, wie vom qualitativen Vollständigmachen. *πληροῦν τοὺς χρόνους, τὸν ἐνιαυτόν, τὴν ἐκκλησίαν, τὴν ναῦν, τὴν ἐπαγγελίαν* (Arr.-Epikt. I, 9, 3 u. 5), *τὰς ὑποσχέσεις* (Herodian II, 7), *τὸ λόγιον* (Polyaen. I, 18); ebenso im Neuen Testamente, vgl. vor andern Luk. 4, 16 und die Formeln *πληροῦν τὰς γραφὰς κτλ.* Die LXX übersetzen mit *πληροῦν* Kal und Piel von כלה (auch *συντελέω*) und מלא, Kal und Hif. von תמם (auch *συντελέω, τελειόω, ἁπλόω, σφραγίζω*).

Die Fülle der concreten Eindrücke und Erfahrungen, von denen her solche *neue Lehre* (Marc. 1, 27) Gestalt gewonnen hat, leben in ihren Darlegungen fort und spiegeln sich wieder; es sind die politischen und socialen Verhältnisse Palästinas, das Religionsleben und die Religionsirrtümer Israels, wie sie aus der Zeitgeschichte des ersten Jahrhunderts bekannt sind. Die Bergpredigt setzt den noch bestehenden Opfercultus (5, 23 f.) voraus. Sie kennt das Almosengeben, das Beten und das Fasten als die begünstigten Hauptstücke der landläufigen israelitischen Frömmigkeit (6, 1—18). Die Leichtfertigkeit im Schwören (5, 33 f.), die selbstsüchtige Frivolität bei der Ehescheidung (5, 31 f.), die Härte des Gerichtsverfahrens, die Instanzen desselben (5, 22. 25), die Willkür der Contributionen (5, 41) werden berührt. Die sprichwörtliche Herrlichkeit Salomos liefert ein Gegenbild (6, 29). Und wie plastisch sind die Typen des prunkenden Wohlthäters, des geschäftsmässigen Beters, des eitelen Fasters aus unmittelbaren Eindrücken heraus gezeichnet, alle zusammengefasst in der Kategorie des Heuchlers (*ὑποκριτής*. 6, 2. 5, 16, vgl. auch 7, 5). Der abschreckende Hinweis auf das Beten der Heiden (*ἐθνικοί* 6, 7) findet Wiederhall in der Seele des frommen Israeliten; das Beispiel des Zöllners reizt seinen Eifer (5, 46). Der Typus des Kleingläubigen[1]) war gewiss gerade in dem Religionsleben Israels ein häufiger.

Auch die religiösen und die der Weltanschauung überhaupt dienenden Werthungen der Rede haben eine populäre palästinensische Färbung und sind der Bergpredigt, bezw. dem Matthaeusevg. zum Theil eigentümlich. Hierher gehört vor allem die reiche Verwendung der mit *οὐρανός, οὐρανοί* u. s. w. gebildeten Wendungen: *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος* (5, 48? 6, 14. 32. 23, 9? sonst nicht vorkommend; daneben *ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος* 15, 13. 18, 35?), *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (5, 16. 45. 6, 1. 7, 11? 21), der nur dem Matth. geläufige, von ihm fast regelmässig gebrauchte Terminus *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (5, 3 u. s. w.), die Verbindung von *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ* zur Bezeichnung des Weltalls (5, 18), der Schwur beim Himmel (5, 34), überhaupt die Verwendung von *οὐρανός* (*οὐρανοί*) bald zur Bezeichnung

1) *ὀλιγόπιστος* ist zuerst 6, 30 (Luk. 12, 28) 8, 26. 14, 31. 16, 8 in der Litteratur nachgewiesen. Es reiht sich in die Gruppen der zahlreichen Composita mit *ὀλιγο-* ein, die in dem classischen Griechisch beliebt sind. Analog gebildet ist *ὀλιγόψυχος* I Thess. 5, 14. *ὀλιγόβιος* Joh. 14, 1 LXX.

des überweltlichen Wohnortes Gottes und der Frommen, die in ihn aufgenommen werden (5, 12. 16. 34), wo die ewigen und unvergänglichen Güter sich befinden (6, 20), bald einfach zur Bezeichnung des Raums über der Erde (*die Vögel des Himmels* 6, 16. 8, 20 u. o.). Im Gegensatze dazu aber steht der Ort der Verdammung, die *Geenna* mit ihrem Feuer (5, 22. 29. 30). Auch die Ausdrücke der Hoffnung haben zum Teil palästinensischen Charakter, der *Lohn im Himmel*, die *Schätze im Himmel* (5, 12. 6, 20) und ihr Gegenstück, der Erwerb des *Mammon* (*μαμωνᾶς* 6, 24, *der ungerechte Mammon* Luk. 16, 9. 11. 13), das *Eingehen in das Himmelreich* (*εἰσέρχεσθαι εἰς τ. β. τ. οὐρ.* 5, 20). Und wenn Jesus das Wort, das der israelitische Fromme am Schlusse des Gebets oder der Vorlesung zu hören gewohnt war, das *ἀμήν*, als Betheuerung und Versicherung am Anfange der Rede gebraucht (5, 18. 26. 6, 2), so war dies zunächst nur seinen Volksgenossen verständlich.[1])

Doch ist diese palästinensische Färbung nicht undurchbrochen. Abgesehen von den bedeutenderen Abschnitten, die, man möchte sagen, ein rein humanes Gepräge tragen, ist namentlich die Wendung: *ihr seid das Licht der Welt* (6, 14) hellenistisch empfunden und gedacht, wie Sap. 6, 26 (*πλῆθος δὲ σοφῶν σωτηρία κόσμου*). Sie entspricht den Johanneischen Charakteristiken Jesu als des Lichtes der Welt (Joh. 3, 19. 9, 5).

Nach Form und Fassung ist der Charakter der Rede gleichfalls ein durchgehend einheitlicher. Sie nähert sich der Spruchweisheit der Hebräer und der Griechen, die darin zusammentreffen, dass die Urform der Lebensweisheit[2]), der kurze, in sich geschlossene Spruch,

1) Zu den Belegen vergl. *G. Dalman* Die Worte Jesu 1898 I, besonders S. 95. 144. 155 f. 168 f.

2) Feinsinnig wird dies von Sokrates in Platos Protagoras (c. 26 S. 342 f.) nachgewiesen in der Einleitung zur Erklärung des Simonideschen Gedichts, wo er die Gnome bestimmt als *ῥῆμα ἄξιον λόγου βραχὺ καὶ συνεστραμμένον ὥσπερ δεινὸς ἀκοντιστής*. Dem entsprechen die Angaben über den Ursprung der Weisheit des Aesopus (Fabulae Romanenses I ed. *Eberhard* S. 226 f., 306 f.); unter anderem: *καὶ γὰρ οὔτ' ἀποφαινόμενος, οὔτε συλλογιζόμενος, οὔτε μὴν ἐξ ἱστορίας, ἣν ὁ πρὸ τῆς κατ' αὐτὸν ἡλικίας ἤνεγκε χρόνος, τὴν νουθεσίαν διατιθέμενος, ἀλλὰ μύθοις τὰ πάντα παιδοτριβῶν. — ἔργοις μᾶλλον ἢ λόγοις φιλοσοφήσας.* Gnome aber, Fabel und Parabel sind Blutsverwandte.

als Behauptung, als Frage, als Rathschlag eingeführt, sie beherrscht. Darin kommt der *Maschal* überein mit den *γνῶμαι, παραινέσεις, ὑποθῆκαι ὡς χρὴ ζῆν, παραγγέλματα*, dass er keine Ableitung, keine dialektische Erwägung giebt, sondern kurzweg und gradweg mit dem Anspruch auf unbestreitbare Autorität und unmittelbar einleuchtende Kraft die Wahrheit hinstellt, die er gefasst hat. Und diese Wahrheit ist aus der Lebenserfahrung erwachsen und für die Lebensführung bestimmt.[1]) Daher drückt die Gnome entweder das Gemeingültige in einem bestimmten Falle oder Vorgang aus — die allgemeine Wahrheit bleibt gewissermassen der transparente Hintergrund, — oder sie spricht den allgemein gültigen Satz direct aus als das Princip für alle in Betracht kommenden Einzelfälle. Das erste ist der hebräischen Spruchweisheit wesentlich, das zweite der hellenischen. Diese aber wird zugleich Gegenstand eingehender theoretischer Behandlung, sowohl mit Rücksicht auf ihr Wesen, wie auch hinsichtlich ihrer Verwendung für *lumina orationis.*[2]) Schon Aristoteles unterschied zwischen den Gnomen *μετ' ἐπιλόγου* und *ἄνευ ἐπιλόγου* (Rhet. Graec. W. II S. 100); jene sind die unmittelbar einleuchtenden (die *ἀποφάνσεις ἔνδοξοι*, Theophrast), diese behaupten etwas Paradoxes oder Bestreitbares (*παράδοξόν τι ἢ ἀμφισβητούμενον*). Sie bedürfen einer Begründung und werden dadurch zu einem *ἐνθύμημα*. Es entspricht endlich dem Ursprung und Wesen der Gnome, dass sie meist concret, bildlich gefasst ist, insofern sie im bestimmten Fall die Regel zeigt. Aber eben weil der concrete Fall die Regel zur Anschauung bringt, ist er nicht wie eine Metapher anzusehen. Er steht selbständig da; die Erfahrung, die, sowie sie jeder verstehen muss, ausgesprochen wird, wendet sich als solche an die Einsicht des Hörers. Von dem bestimmten Fall aus soll dieser Stellung nehmen zu der Wahrheit und der Pflicht, auf welche die Gnome ihn hinweist.

1) *γνώμη*, hoc est oratio sumta de vita, quae aut quid sit aut quid esse oporteat breviter ostendit. Cornificius IV 17, 24. Vgl. Quintilian IX 3, 98. Schärfer Aristoteles Rhet. II, 21: *ἀπόφανσις οὐ μέντοι περὶ τῶν καθ' ἕκαστον, οἷον ποιός τις Ἰφικράτης, ἀλλὰ καθόλου, καὶ οὐ περὶ πάντων, οἷον ὅτι τὸ εὐθὺ τῷ καμπύλῳ ἐναντίον, ἀλλὰ περὶ ὅσων αἱ πράξεις εἰσὶ καὶ αἱρεταὶ ἢ φευκταί ἐστι πρὸς τὸ πράττειν.*

2) *Volckmann* Rhetorik der Griechen und Römer 1885 S. 452 f. *Hermes* 1897 II S. 317 f. Die Verwendung der Gnome in der griechisch-römischen Kunstprosa ist durch die Einsicht bestimmt, dass eine Häufung kurzer gehaltvoller Gnomen ermüdet und belastet.

Gnomen sind der Inhalt der Bergpredigt. Meist werden sie, der hebräischen Spruchweisheit entsprechend, in concreter, oft paradoxer und prägnanter Fassung angeführt, als Mahnungen, Warnungen, Fragen, Behauptungen, auch als Verheissungen. Durchweg eignet ihnen eine unnachahmliche klare, leichte, körnige Knappheit. Das Wort von dem dummgewordenen Salz (5, 13), von der Stadt auf dem Berge (5, 14), vom einfältigen Auge (6, 22), von Wurzel und Frucht (7, 17 f.) setzt Naturbeobachtungen in Lehren um, ebenso der frappirende Vorhalt des Unmöglichen (7, 16). In prägnantem Erfahrungssatze, wie dem vom doppelten Herrendienst (6, 24), vom Splitter und Balken (7, 31), vom Gewähren der Bitten (7, 9 f.), werden Beobachtungen über das Treiben der Menschen für die Einschärfung der höheren Wahrheit ausgenutzt. Die abstrahirte Lehre wird allgemein ausgesprochen in der goldenen Regel (7, 12), in dem Satze von Herz und Schatz (6, 22), vom Richten und Messen (7, 1). Hier herrscht überall die objective Form der Aussprache vor oder die Frage, die an die gleiche Einsicht appellirt (7, 9. 6, 25 f.). Anders verhält sich's mit den weisenden und warnenden Worten, die in directer Anrede Gehorsam fordern (5, 22. 23. 25. 7, 15 u. s. w.), auch mit den Verheissenden (5, 3 f.), die das Vertrauen der Gotteskinder wecken und beleben. Die Art ferner, wie die Wahrheiten eingeschärft werden, ist verschieden. Bisweilen wird der bestimmte Satz für sich aufgestellt, die *γνώμη ἔνδοξος*, kurz, ohne weitere Beleuchtung, wie dies in den Spruchbüchern des Alten Testaments und in den griechischen Gnomensammlungen geschieht (6, 34^{c}. 7, 6. 12). Doch dies ist die Ausnahme. In der Regel sind die ermahnenden und vorschreibenden Gnomen in einen umfassenderen Zusammenhang gebracht, wie in den Antithesen 5, 21—48, bisweilen folgt der Gnome die direkte Anwendung oder Verdeutlichung (5, 16. 7, 16), bisweilen eine ausführlichere Begründung durch Analogien oder Vergegenwärtigung von Situationen, die in Ton und Form an die kynische Diatribe erinnert.[1]) Hinsichtlich der Fassung der einzelnen Stücke herrscht demnach in der Bergpredigt eine Freiheit und Mannichfaltigkeit, welche von der gebundenen Kürze der alttestamentlichen Spruchdichtung stark absticht.

---

1) Vgl. 7, 7—11. 6, 25—34 und 5, 29 mit Epikt. Ench. 12, 24. Arrian-Epikt. I 9, 19. Matth. 7, 3—5 liesse sich leicht in eine Fabel umsetzen.

Aber in einer anderen Hinsicht steht sie mit derselben in naher Verwandtschaft. Die Ausführung der Gedanken hält überwiegend die Form des Parallelismus der Glieder fest, auch einer Urform eindrucksvoller und knapp gerundeter Wahrheiten. Es ist als wenn der allem Leben einwohnende Trieb zur Symmetrie, der in jeder aus der Knospe entwickelten Blüthe sich offenbart, auch in solchem symmetrisch gefügten Gedanken sich auswirke, in welchem Wort mit Wort und Begriff mit Begriff im gleichgeformten Aufbau der sich entsprechenden Glieder zusammenklingt. In der ursprünglichsten Form des Parallelismus ist dieselbe Wahrheit, die theils in Synonymen, theils in antithetischen Wendungen, gewöhnlich in je zwei Gliedern, bisweilen auch in mehreren, zum Ausdruck kommt, einem geschliffenen Edelsteine vergleichbar, dessen Spiegelflächen dasselbe Licht verschieden gebrochen wiederstrahlen. Die sich entsprechenden Glieder, denselben Gedanken variirend, „bestärken, erheben, bekräftigen einander in ihrer Lehre oder Freude“ *(Herder)*. Sind sie aber nicht einfach synonymer oder antithetischer Ausdruck derselben Wahrheit, so giebt das eine die Begründung für das andere, oder zieht aus dem anderen eine Folgerung, oder reiht verwandte Gedanken in einem gewissen inneren Fortschritt aneinander. Der Parallelismus der Glieder ist für Lehrzwecke und für Dichtung in der alttestamentlichen Litteratur zu einer Kunstform ausgebildet, die in freier Gebundenheit und gebundener Freiheit sich ergeht. Denn nicht in geometrischer Angleichung des einzelnen sucht sie ihre Vollendung, sondern in der einleuchtenden Einfachheit des Ebenmasses, welche Erweiterungen, Kürzungen, Umformungen des Satzbaus innerhalb desselben Rahmens verträgt. Inwieweit in der hebräischen Spruchdichtung mit der Symmetrie zugleich ein Rhythmus verbunden ist, bleibt zur Zeit noch eine offene Frage.[1]) Wenn aber der Parallelismus des Ausdruckes ins Griechische übernommen wird, so liegt es in der Natur der rhythmischen Gliederung dieser Sprache, dass auch das symmetrisch ausgesprochene oft den Eindruck zwar nicht beabsichtigter, abgetheilter Metren, wohl aber

1) Zur Sache vrgl. *Rob. Lowth* De sacra poesi Hebraeorum. Oxon. 1763 II S. 39 f. 237 f. *Herder* Geist der hebräischen Poesie (Werke z. Rel. u. Theol. 1805 I S. 34 f.), *Baudissin* Die alttestamentliche Spruchdichtung 1893. Letzterer führt auch aus, dass die ältesten Stücke Einzelsprüche enthalten, während in den späteren die Tendenz, zusammenhängende Gruppen zu bilden, sich regt.

freier Rhythmen macht. „Die Silben werden nicht scandirt und gemessen, auch nicht einmal überall gezählt", sagt *Herder* von der hebräischen Spruchdichtung, in der er „einen zwar freien, aber sehr einfachen und wohlklingenden Rhythmus findet". Dies gilt in höherem Masse von den analogen Aussprüchen, die griechisch gefasst sind.

In der reichen hellenischen Spruchlitteratur herrscht neben dem Lakonismus (die Sprüche der sogenannten sieben Weisen) und dem frei periodisirten Apophtegma der metrische Einzeiler vor. Beispiele für den Parallelismus der Glieder sind selten, und wo sie sich finden, sind sie meist durch *μέν—δέ* periodisch gegliedert [1]). Darum entspricht der palästinensischen Färbung der Bergpredigt auch ihr Stil. Sowohl in den Einzelsprüchen, wie auch in den ausführlichen Stücken ist die Fassung dem alttestamentlichen, partikelarmen Parallelismus des Gedankenaufbaus gemäss. Niemals entspricht ein *μέν* dem reichlich auch in Nachsätzen verwandten *δέ*, dagegen wird *καί* sowohl zur Anknüpfung, als auch in prägnantem Sinne bei sachlich entgegengesetzten Verhältnissen (5, 43. 6, 3. 6. 18. 24. 26. 30. 33. 7, 7. 13. 14. 25. 26. 27.) fast regelmässig gebraucht. Bei neuem Anheben und besonderem Nachdruck ist die asyndetische Anfügung bevorzugt (z. B. 6, 34^c. 7, 13. 15. 16. 18. 19. 21). Und während *γάρ, οὖν, ὅτι* für Erläuterung, Begründung und Anknüpfung geläufig sind, ist *ἄραγε* (7, 20) und *διὰ τοῦτο* (6, 25) nur je einmal verwandt. Sonst findet sich *ἐὰν μή, οὐ μή* (5, 20. 25. etc. LXX II Kön. 3, 35. IV Kön. 2, 20), *εἰ μή* im Nachsatze, als Zweckpartikel *ὅπως* (5, 16. 45. 6, 2. 4. 5. 16. 18), seltener *ἵνα* (5, 29. 30. 7, 12 [2]). Das alttestamentliche Stilgesetz ist also massgebend, so jedoch, dass die strenge Form des synonymen und antithetischen Parallelismus, nach der ein Gedanke in zwei Gliedern seinen geschlossenen Ausdruck findet, zurück-

---

1) Einige Beispiele finden sich in den *γνῶμαι χρυσαῖ* des Demokrates (*Orelli* Opuscula veterum graecorum sententiosa etc. 1819 I S. 80 f.), z. B. 2. *ψυχῆς μὲν τελεότης σκήνεος μοχθηρίαν ὀρθοῖ· σκήνεος δὲ ἰσχὺς ἄνευ λογισμοῦ ψυχὴν οὐδέν τι ἀμείνω τίθησι.* 3. *ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ ἐρεόμενος τὰ θειότερα ἐρέεται, ὁ δὲ τὰ σκήνεος τ' ἀνθρωπήια.* 4. *καλὸν μὲν τὸν ἀδικέοντα κωλύειν· εἰ δὲ μή, μὴ ξυναδικέειν* (zum Bau vergl. Matth. 6, 1). Vergl. noch 6. 28. 32. 48. 68.

2) Matth. bevorzugt sonst *ἵνα*, das er 31 (32) Mal vor *ὅπως*, das er 16 (18) Mal gebraucht. Luc. hat *ὅπως* 7 Mal (nie in der Bergpredigt), *ἵνα* 36 (38) Mal, darunter 6, 31. 34.

tritt vor der bereicherten und freieren Form, in der verwandte, gegenseitig sich stützende und die Anschauung weiter ausführende Gedanken wie in gleichmässigem Wellenschlage einander folgen. Bisweilen sind diese Aussagen durch einen Leitsatz eröffnet, der dann in parallelen Gliedern erläutert wird (5, 39. 6, 22. 24. 7, 2. 13. 16). Bisweilen wiederum sind sie durch Wiederholung des Anfangssatzes am Schlusse, auch durch Gleichbau der einzelnen Glieder in sich abgeschlossen, oder durch wiederholte Correspondenz der einzelnen parallelen Worte in den aufeinander folgenden Sätzen fast strophenartig abgerundet.

Mit verhältnissmässig wenigen Ausnahmen beherrscht der also variirte Parallelismus den Stil der Rede [1]). Die Form der synonymen Gleichgliederung, wo Wort dem Wort, Sache der Sache in gleichartigem Satzbau entspricht (wie z. B. Psalm 1, 1), liegt in folgenden Aussagen vor:

5, 22—23. Drei concrete Fälle, durch welche das alttestamentliche Gebot erledigt wird; die Modificationen des Satzbaus beseitigen die Monotonie.

5, 29. 30. Streng entsprechen einander die beiden angeführten Fälle v. 29ª. 30ª; die doppelte Begründung mit ihrer hebraisirenden Einführung (*συμφέρει γάρ σοι ἵνα*, vgl. Joh. 16, 7) ist, abgesehen von dem Wechsel des Verbums (*βληθῇ εἰς γέενναν — εἰς γέενναν ἀπέλθῃ*), einfach wiederholt.

5, 34—36 (vgl. 23, 16—22). Vier jüdische Schwurformeln mit gleichmässig eingeführter Begründung ihrer religiösen Unzulässigkeit.

5, 39—42 wird das Verhalten gegen unbillige Zumuthungen an drei Beispielen, und die Pflichten der Wohlthätigkeit in einer zweigliedrigen Gnome eingeschärft. Es ist bemerkenswerth wie v. 39 die *rechte* Backe, ebenso v. 29 das *rechte* Auge und v. 30 die *rechte* Hand erwähnt sind. *Origenes* (De princ. IV, 18) rechnet diese Worte zu den *σκάνδαλα*, den im eigentlichen Sinne unbegreiflichen Forderungen; denn da man mit der rechten Hand zu schlagen pflegt, sollte die linke Backe genannt sein; auch sieht man nicht ein, warum gerade

1) *J. J. Snouck Hurgronje* De parallelismo membrorum in Jesu Christi dictis observando. Utrecht 1836. Brauchbares Material.

das eine Auge und die eine Hand Aergerniss giebt, da man zugleich mit beiden Augen sieht und mit beiden Händen greift. *Origenes* schliesst deshalb auf allegorischen Sinn; richtiger ist's, darin die absichtlich paradoxe Einkleidung der Forderung der energischsten Selbstzucht und der gesteigertsten Selbstverleugnung zu erkennen.

5, 44. 45[b]. 46. 47, drei Beispiele des zweigliedrigen synonymen Parallelismus, die in ihrem logischen Verhältniss einen Gedankenfortschritt bilden.

6, 24. Besonders fein abgewogener, etwas wortreicher Aufbau; vier Glieder, von denen das erste dem vierten entspricht, das zweite und dritte aber die Wahrheit des Erfahrungssatzes beleuchten.

6, 25. Zwei Doppelsätze, von denen der zweite den ersten in Frageform begründet. Der Parallelismus legt es nahe, *ἢ τί πίητε* als störenden Zusatz zu streichen.

7, 2. Dem rhythmischen Eingang folgt ein Doppelsatz, der sowohl direct als auch bildlich die Forderung begründet.

7, 6. Verbot und Begründung in je zwei Sätzen. Der Parallelismus ist aber nur mit Rücksicht auf die Form durchgeführt; denn die Begründung führt das zweite, bildliche Glied des Verbots weiter aus, während das erste: *gebt das Heilige nicht den Hunden* sachlich für sich steht, falls nicht *καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς* auf die *κύνες* wie im Chiasmus zurückgeht. Aber es liegt näher, wegen *τὸ ἅγιον* in *τοῖς κυσίν* die uneigentliche Bezeichnung unreiner feindlich gesinnter Menschen zu sehen (Phil. 3, 2). Im zweiten Satzpaare stört übrigens *ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν* den strengen Parallelismus.

7, 7. 8. Dreifache Forderung und dreifache Verheissung in genauer Symmetrie. An sie schliesst sich in einer Doppelfrage v. 9. 10 eine Analogie zur Begründung, die v. 11 in einen Schluss *a minori ad majus* ausläuft. Der Aufbau ist besonders durchsichtig und hat rhythmische Anklänge.

7, 22. Drei Glieder in strengem Parallelismus.

Der antithetische Parallelismus stellt Wort und Sache entweder contradictorisch und direct in correspondirenden Wendungen einander gegenüber (z. B. Prov. 11, 1. 3. 18), oder führt die entgegengesetzten

Verhältnisse so ein, dass sie, um eine formal correcte Gleichformung zu erhalten, aus einander zu ergänzen sind (z. B. Prov. 10, 21. 29, 3). Ein Beispiel für die letztere Form bietet 7, 21, wo *ὁ λέγων μοι κτλ.* nicht in conträrem Gegensatze zu *ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα κτλ.* steht; denn das Bekenntniss an und für sich ist nicht sündhaft, sondern das Bekenntniss ohne Bewährung.

Antithetisch sind folgende Aussprüche gebaut: 5, 17. 19. 6, 14. 15 — einfachste Form mit leichten Modificationen in der Wortstellung. Kunstvoller durchgeführt ist der Parallelismus 6, 19—21, wo zweimal drei Paare von Gegensätzen durch den begründenden Schluss satzwirksam zusammengefasst werden; ähnlich 6, 22. 23, wo der Erfahrungssatz in zwei genau sich entsprechenden Gliedern seine ethische Beziehung erhält, die mit einem Ausrufe abschliesst. Auch 7, 13. 14 hebt mit einer Mahnung an, die an zwei dreigliedrigen Sätzen veranschaulicht wird. Der zweite beginnt eben um des Parallelismus willen gleichfalls mit einem *ὅτι*, obwohl eine Adversativpartikel zu erwarten wäre. Wegen des hier ganz genau durchgeführten parallelen Baues ist wohl auch im ersten Satze *ἡ πύλη* nicht zu tilgen. Noch reicher gegliedert ist der Ausspruch 7, 24—27, der zwei Gleichnisse als Gegenbilder verwendet. Zwei Menschen, ihr entgegengesetztes Handeln und die entgegengesetzten Folgen desselben sind symmetrisch gegenübergestellt. Der Aufbau ist so regelmässig, dass die leichten Abwandelungen im einzelnen wohl beabsichtigt sind, um Monotonie zu vermeiden. Dem *πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει—ποιεῖ* v. 24 entspricht *καὶ πᾶς ὁ ἀκούων . . καὶ μὴ ποιῶν* v. 26, dem *προσέπεσαν* v. 25 *προσέκοψαν* v. 27; besonders eindrucksvoll ist ferner der doppelte Abschluss durch die sachentsprechende selbständige Wendung: *τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν* (v. 25) — *καὶ ἦν ἡ πτῶσις αὐτῆς μεγάλη* (v. 27). Auch in der Färbung des Ausdrucks und dem Satzbau spürt man die feinsinnige Abwägung. Von den schwerfällig einherschreitenden Einleitungssätzen v. 24—26 heben sich die kurzen, einander drängenden und forttreibenden Sätze scharf ab, die das entgegengesetzte Schicksal des verschieden fundamentirten Baus schildern — das Prädikat steht stets vor dem Subjecte, — die dann in den Schlusssätzen nachdrucksvoll ausklingen. — Am bedeutsamsten tritt die Kunst der Gleichgliederung in den Sprüchen vom Almosengeben, Beten und Fasten hervor (6, 2—6. 14. 15. 16—18). Sie entsprechen einander, ohne dass ver-

steift Wort mit Wort sich deckt, bis in's einzelne im Aufbau, so dass dem Hörer die Harmonie der Satzfolge sich aufdrängt. Jeder Satz beginnt mit der Vergegenwärtigung des bestimmten Falls, in dem der rechte Wohlthäter, Beter und Faster sich bewähren will. Diesem wird zuerst das Gebahren und die Gesinnung *des Heuchlers* mit feierlicher Verurtheilung gegenübergestellt, an welche die anschauliche Darlegung des gottwohlgefälligen Verhaltens sich reiht. Dreimal kehrt im je ersten Gliede zur Einführung *ὅταν* wieder, während in der Antithesis des rechten Verhaltens die Einführung wechselt, dreimal *οἱ ὑποκριταί*, dreimal *ὅπως* zur Kennzeichnung ihrer Gesinnung, während bei der Angabe der entgegengesetzten einmal an Stelle von *ὅπως* der telische Infinitiv tritt (v. 6). Dreimal wiederholt sich das *ἐν τῷ κρυπτῷ* (*κρυφαίῳ*) in doppelter Einschärfung im Gegensatz zum Scheindienst (*ὅπως δοξασθῶσιν* v. 2. — *ὅπως φανῶσιν* v. 5. 16), dreimal die mit dem emphatischen *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* asyndetisch eingeführte Verurtheilung: *ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν*, dreimal, wie ein Refrain an den Schluss tretend die Verheissung: *καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ* (*κρυφαίῳ*) *ἀποδώσει σοι.* Dies sind die Hauptmerkmale der sorgfältigen, abgewogenen Gliederung.

Abgesehen von den synonymen und antithetischen Parallismen, die eine und dieselbe Wahrheit bald knapp, bald reicher ausführen, kommen die Stücke in Betracht, die eine Gedankenreihe in parataktischer Gleichformung entfalten. Hierher gehören zunächst die acht Seligpreisungen (5, 3—10), deren gleiches Schema (der Makarismus in elliptischer Form und die mit *ὅτι αὐτοί — αὐτῶν* —[1]) eingeführte Verheissung) im ersten Gliede auch einige Male Erweiterungen hat. Ebenso ist das *Vaterunser* (6, 8—13) zusammengeordnet, das nach der Anrede drei eingliedrige Bitten hat, die sich auf die Selbstbethätigungen Gottes richten, sodann drei Bitten, die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft des Beters nach seiner Beziehung zu Gott regeln. Die erste davon ist eingliedrig, die zweite und dritte zweigliederig, — auch die dritte; denn ihre beiden Glieder gehören innerlich zusammen als positiver und negativer Ausdruck einer und derselben Behütung. Zu den parataktischen Stücken gehört ferner 7, 3—5. Die beiden ersten Glieder (v. 3. 4) sind gleichwie die

1) Um des Parallelismus willen ist wohl auch v. 9 *αὐτοί* beizubehalten.

Gnome, die sie in Frageform beleuchten, synonym, das dritte aber (v. 5) fügt ein neues Moment an. Am meisten Kunst verräth in dieser Gruppe der Aufbau der Abmahnung vom kleinmüthigen und selbstsüchtigen Sorgen, die als Begründung der Gnome vom doppelten Herrendienst (6, 24) mit *διὰ τοῦτο* eingeführt ist (6, 25. 26. 28—30). Er ist beherrscht durch die Gegenüberstellung von Leben (*ψυχή*) und Leib, Nahrung und Kleidung v. 25[1]). Von der Nahrung handelt v. 26, von der Kleidung v. 28; in beiden Fällen wird durch Analogien ein Schluss *a minori ad majus* vorbereitet, in Bezug auf die Kleidung in reicherer Ausführung. Ueberhaupt ist die Correspondenz im einzelnen hier freier behandelt als 6, 2f. Dem entspricht es, dass bei der Wiederaufnahme der leitenden Mahnung (v. 21: *μὴ οὖν μεριμνήσητε* — v. 25: *μὴ μεριμνᾶτε*) der Ausblick sich erweitert. Drei Sprüche bringen neue Gründe für die Erledigung des Sorgens, das bestimmter als *Sorgen für den morgenden Tag* charakterisirt wird.

So ist fast die ganze Bergpredigt nach Ausdruck und Satzbau in mannichfach ausgestaltetem Parallelismus der Glieder gebaut, innerhalb dessen kurze Sätze vorherrschen. Es ist die Ausdrucksweise des Alten Testaments, auch des asianischen (in der ursprünglichen Einfachheit etwa des Hekataeus), des fliessenden, nicht in Perioden abgetönten und verschnürten Stils (der *λέξις εἰρομένη*, nicht der *λέξις κατεστραμμένη*), die ihr das Gepräge giebt. Nur wenige Ausnahmen, die aber auch in der Satzfügung der griechischen Kunstprosa fern stehen, lassen sich nachweisen. Eine gewisse Symmetrie der Anordnung zeigt allerdings 5, 13—16 in den Anfangssätzen v. 13. 14, aber der Parallelismus ist nicht durchgeführt; dazu ist eine gewisse Verwirrung der Bilder unverkennbar (v. 14. 15). Auch 7, 15 ist dies nicht der Fall, ebenso in den Einführungssätzen der Antithesen, die unter einander correspondiren (5, 21. 33; — 28. 38. 43; — 31). Dagegen sind die Satzglieder 5, 11. 12. 6, 7. 8. 7, 23 ganz ohne Rücksicht auf den Parallelismus aneinander gefügt; auch die schon berührten Schlussverse der Perikope vom Sorgen (6, 31—34) sind freier geformt. Für sich steht ferner der orientirende Satz 6, 1 (zur Fassung — *εἰ δὲ μή γε* vgl. z. B. Epikt. Ench. 24, 3. 6), die einfache Frage 6, 27, die sich ebenso

1) Das *ἢ τί πίητε*, das den Parallelismus stört (s. S. 22), hat auch in der weiteren Ausführung des Gedankens keine Anknüpfung.

wenig wie der Satz 7, 19 in den Parallelismus des folgenden Abschnitts eingliedert. Ansätze zur Periodisirung haben nur wenige Sprüche mit Vordersatz und Nachsatz, von denen 5, 23. 24 am reichsten ausgestaltet ist und correct verläuft. Die übrigen drei haben Härten und Dunkelheiten; 5, 18 ist das doppelte ἕως ἄν von unsicherer Beziehung; 5, 20 ist die Wendung περισσεύειν πλεῖον τῶν γραμματέων κτλ. recht schwerfällig; 7,12 stört das οὕτως die Correctheit des Ausdrucks, wofür der Grieche etwa τόσα geschrieben hätte.

Die Uebersicht über die stilistischen Eigentümlichkeiten der Bergpredigt ergänzt die Beobachtungen über ihren Plan. Betreffs dieses konnte nachgewiesen werden, dass an bestimmten Wendepunkten, einleitend oder abschliessend, allgemeine Sätze eingefügt waren, die eine Orientirung erleichtern; betreffs jenes wurde das Vorherrschen der Tendenz auf parallelisirten Satzbau erkannt. Damit sind die sich gegenseitig stützenden Voraussetzungen für die kritische Analyse gegeben. Zeigt sich in der Anordnung der Bergpredigt, dass die Spruchmassen in loser Verbindung unter einander und mit den Orientirungssprüchen stehen, so folgt daraus, dass die Rede, so wie sie vorliegt, aus einzelnen Sprüchen oder Spruchgruppen zusammengefügt ist. Sind in den Stücken, die sonst strengen Parallelismus festhalten, Bestandtheile nachweisbar, welche die Symmetrie stören und für den Zusammenhang der Ausführungen entbehrt werden können, die also den Eindruck von angefügten Verdeutlichungen oder von Einschaltungen inhaltlich verwandter Aussprüche machen, so wird dadurch das aus der Analyse des Zusammenhangs der Rede gewonnene Ergebniss im einzelnen bestätigt.

Innerhalb der Rede besondern sich im ganzen 27 Perikopen, wenn man die einzelnen Stücke zählt, die einen in sich abgeschlossenen Gedanken enthalten. Nimmt man die zusammengeordneten grösseren Gruppen als Einheit, die Antithesen nämlich (5, 20—48), die sechs gleichförmig eingeführte und durchgeführte Theile haben, und die Sprüche über die schlechte und die rechte Bethätigung der Frömmigkeit, die aus fünf (drei und zwei) Stücken bestehen (6, 1—18), so ergeben sich 17 Perikopen. Die Grösse derselben ist ebenso verschieden wie der Inhalt, mag man die Bestandtheile der einzelnen Gruppen besonders zählen oder als Einheit auffassen. Einzelsprüche

wie 6, 14. 24. 7, 6. 12 wechseln mit lebhaft und farbenreich durchgeführten Darlegungen wie 5, 27—30. 6, 25—34. 7, 2—5[1]). Inhaltlich geben sich die Sprüche theils als Gebote, Verheissungen und Strafandrohungen, theils als Aufschlüsse, Orientirungen, als Niederschlag von Erfahrungen und Beobachtungen. Wie steht es nun mit dem inneren Zusammenhange der einzelnen Perikopen und mit ihrem gegenseitigen Verhältnisse?

Die Seligpreisungen 5, 3—12. Sie bestehen aus acht gleichgebauten kurzen zweigliedrigen Aussagen (S. 24). Der Hauptsatz führt die Kategorie an, der Begründungssatz die Verheissung, in der die Seligpreisung sich bewährt. An sie reiht sich ein neunter Satz (v. 11. 12), der aus der Aussage in die Anrede übergeht. Die Form erinnert an alttestamentliche Vorbilder[2]), aber deckt sich mit ihnen nicht. Die Folge ist eine durchaus freie. Seliggepriesen wird die Gesinnung (*οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* v. 3, *οἱ πραεῖς* v. 5, *οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην* v. 6, *οἱ ἐλεήμονες* v. 7, *οἱ καθαροὶ τῇ καρδιᾷ*), die Leistung

1) Diese Verschiedenheit erledigt die Versuche, die einzelnen Theile der Bergpredigt nach Zahlenverhältnisse zu ordnen, wie es *Ewald* nicht ohne kritische Eingriffe versucht hat. Ihn veranlasste dazu die Beobachtung, dass bei Matthaeus einzelne Abschnitte je sieben Stücke zu einer Einheit verbinden; so zweifellos die erste Gruppe der Gleichnisse Matth. 13, vielleicht auch die Weherufe in der Pharisäerrede Matth. 23, 13—39. *Ewald* scheidet mit Rücksicht darauf die Bergpredigt in zwei Hauptteile, von denen 5, 17—48 die Grundsätze, 6, 1—7, 12 die Mittel zur Verwirklichung der Gerechtigkeit angeben. Der erste enthalte sieben Antithesen (die siebente wird durch die Annahme gewonnen, dass nach 5, 38. 39. 41 ein alttestamentliches Wort ausgefallen sei, welches sich auf den Besitz bezog, etwa Exod. 20, 15 + Deut. 24, 3, woran sich v. 40. 42 gut anschlösse); der zweite gleichfalls sieben Stücke. Aber auch hier geht die Rechnung nicht auf. 6, 1—18 und 7, 12 bleiben überschüssig.

2) LXX. Psalm 1, 1. 31, 1. Jes. 30, 18. 32, 20 u. ö. Gewöhnlich fehlt dort die Verheissung. Die Makarismen werden gerne als Epiphonem gebraucht. Doch vergl. Psalm 40, 1. 64, 4. 83, 5. Sir. 48, 11. Der Hellene verwendet gleichfalls *μάκαρ*, *μακάριος* zur Bezeichnung des Inbegriffs des verliehenen Glücks (Plato Pol. I 335 E: *τῶν σοφῶν καὶ μακάρων ἀνδρῶν*), aber der eigentliche Ausdruck dafür ist ihm das bei den LXX und im Neuen Testamente fehlende *εὐδαίμων*, *εὐδαιμονία* (Aristoteles Eth. Nic. I passim), wie denn auch die Verbindung *μακάριος τε καὶ εὐδαίμων* (Plat. Pol. I 354 A. Kebes Tab. 3, 4. 11, 2. 23, 4) eine geläufige ist. Ob das christliche Empfinden den technischen Ausdruck der hellenischen Philosophie wegen des *δαίμων* mied? Vergl. zur Sache *M. Heinze* Eudaemonismus; Abhandl. der K. Sächs. Ges. der Wiss. 1884 S. 643—758.

(οἱ εἰρηνοποιοί v. 9), das Erleiden (οἱ πενθοῦντες v. 4, οἱ δεδιωγμένοι v. 10). Wäre eine Zusammenordnung des innerlich Verwandten beabsichtigt gewesen bei den zum Theil in ihrem Sinn sich deckenden Makarismen, so hätten sich zu folgen v. 3. 6. 8. 5. 7. 9. 4. 10. Die Verheissungen sind verschiedenen Inhalts. Theils nennen sie die Gabe, die dem Seliggepriesenen zu Theil wird, und zwar sowohl in alttestamentlichen Wendungen (ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν v. 3. 10. ὅτι [αὐτοὶ] υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται v. 9, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν Psalm 37, 11 u. s. w.), als auch in dem über alle Hoffnung des alttestamentlichen Frommen hinausgehenden Worte: ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται (Exod. 33, 11. 14. 18; dagegen I Joh. 3, 2. 3), das auf das Schauen mit dem inneren Auge geht (6, 22. 23); theils versprechen sie die Gewähr des Verlangens (v. 6), die Erledigung des Leidens (v. 4), das Aequivalent der Leistung, die der Gesinnung Ausdruck giebt (v. 7). Dabei ist Gegenwart und Zukunft einander entgegengesetzt, aber nicht so, dass die Erfüllung der Verheissungen nicht bereits in die Gegenwart hineinwirkte (v. 4. 6. 7); namentlich ist die Charakterisirung als *Söhne Gottes* nicht als etwas absolut zukünftiges zu begreifen; als *Söhne Gottes* haben die Schüler Jesu einen sicheren Besitz und ein festes Ziel. Jedenfalls liegt der Schwerpunkt in der Seligpreisung der Gesinnung. Und hier zeigt sich das Bestreben, durch nähere Bestimmungen jedes Missverständniss auszuschliessen (v. 3: τῷ πνεύματι, v. 6 τὴν δικαιοσύνην, v. 8 τῇ καρδίᾳ, v. 10 ἕνεκεν δικαιοσύνης). Diese Zusätze nun lockern das Gefüge des Parallelismus, besonders die Wendung καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην v. 6; denn ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται setzt nur μακάριοι οἱ πεινῶντες voraus. Darf deshalb angenommen werden, dass sie dem ursprünglichen Gefüge von einem Ueberarbeiter beigesellt sind? Dies scheint durch καθαροὶ τῇ καρδίᾳ (Psalm 24, 4 u. ö.) ausgeschlossen. Sie erklären sich auch nicht daraus, dass eine hebräische Vorlage griechisch übersetzt und erweitert ist; denn dem Hebräer stehen die Nuancen nicht zur Verfügung, die in πτωχοὶ (τῷ πνεύματι) und πραεῖς liegen. Beide ebenso wie πένης und ταπεινός dienen zur Uebersetzung des beziehungsreichen עני, עניים. Es ist daher anzunehmen, dass diese näheren Bestimmungen ursprünglich mit der griechischen Wiedergabe der Worte Jesu verwachsen sind, weil in diesen die Beziehung auf die Gesinnung und deren Bewährung das entscheidende Moment war.

Das Motiv dazu lag in der Rücksicht auf die griechisch redenden und denkenden Christen. Dem Hellenen, der keinen entsprechenden Ausdruck für עני besass und dem die Uebertragung von Hungern und Dürsten auf das innere Leben nicht sofort einleuchtete, war ein nacktes *πτωχοί* oder *πεινῶντες* nicht sofort verständlich. Die näheren Bestimmungen ergaben sich deshalb als gebotene Sicherung des Inhalts der Ueberlieferung; der parallele Bau aber und die freie Folge der einzelnen Worte hält den Ton fest einer prophetischen Rede[1]). Von dieser gleichmässig ausgeprägten Gruppe hebt sich der letzte Makarismus (v. 11. 12), der sich inhaltlich mit v. 10 deckt, formell ab (S. 25). Er versetzt mit seiner Aufforderung: *freut euch und jubelt* den Schüler Jesu lebendig in die Zeit der Noth, in welcher der zu erwartende Lohn im Jenseits und das Loos der alten Propheten zum Trost gereichen sollen; der Trost und Trotz der Märtyrerstimmung klingen in ihm wieder. Dies setzt Erfahrungen voraus, wie sie die Zeit der Mission brachte. Besonders die vorsichtige doppelte Einschränkung: *ψευδόμενοι ἕνεκεν ἐμοῦ* (vgl. 7, 21—23) weist darauf. Auch das Fallenlassen des Parallelismus macht es wahrscheinlich, dass dieser Makarismus als steigernde Erweiterung hinzugefügt ist[2]). Dies geschah, um die Makarismen mit dem folgenden Abschnitte zu verbinden, der von der Bedeutung der Schüler Jesu für die Welt handelt. Der Anstoss dazu war um so mehr gegeben, als auf die Makarismen und ihren Inhalt in dem weiteren Verlauf der Rede nicht zurückgegriffen wird. Sie bilden eine Spruchgruppe für sich.

5,13—16 wird *die Weltstellung der Schüler Jesu* in drei Bildern und einer Anwendung verdeutlicht. Bei dem ersten ist der Vergleichungspunkt die Pflicht der Selbstbehütung, bei den folgenden die sittliche und die natürliche Nothwendigkeit des Kundmachens des

---

1) Wie übrigens diese Form zum variiren und erweitern reizt, zeigen die apokryphen Makarismen des Paulus (*Grabe* Spicilegium I 96 f.), die teils Worte Jesu, teils Worte der Briefe des Paulus in asketischer Umbiegung wiedergeben.

2) 5, 11. 12 hat eine interessante Nebenüberlieferung, die den Parallelismus herstellt. Clem. Alex. Strom. IV 6, 41 (582 P.) führt als Herrenwort neben Matth. 5, 10 an: *ἢ ὥς τινες τῶν μετατιθέντων τὰ εὐαγγέλια· μακάριοι, φησίν* (conj. *φασίν*), *οἱ δεδιωγμένοι ὑπὸ τῆς δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι* (5, 48), *καὶ μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκα ἐμοῦ, ὅτι ἔξουσι τόπον ὅπου οὐ διωχθήσονται.* Daran reiht er Luc. 6, 22.

Wahrheitsbesitzes. Die Metapher vom Salz ist in sich abgerundet, die Metapher vom Licht (*φῶς τοῦ κόσμου*) ist in der Ausführung ersetzt durch das bestimmtere Bild des *λυχνός*, während die Anwendung *φῶς* wieder aufnimmt. Auch dies geschieht nicht genau; denn da vorher den Schülern gesagt ist: *ihr seid das Licht der Welt,* müsste die Anwendung formell entsprechend lauten: *also leuchtet ihr.* Tritt dafür ein: *lasset euer Licht leuchten,* so kommt dadurch die tiefere Absicht des Bildes zur Geltung. Aphoristisch aber und den Zusammenhang des zweiten Bildes unterbrechend steht das dritte da: *nicht kann eine Stadt* (vorher *τὸ ἅλας, τὸ φῶς*) *verborgen bleiben, die auf einem Berge liegt.* Die Einfügung stört den Aufbau und die Einheit des Bildes von der Leuchte, aber vertieft den Gedanken durch Hinweis auf die Nothwendigkeit des erleuchtenden Wirkens. Sie dürfte um der inneren Beziehung zu den anderen Bildern angegliedert worden sein. Als einzelner Spruch in bereicherter und straffer gegliederter Form ist sie erhalten in dem jüngst entdeckten Logionfragment von Oxyrhynchos (6. Logion): *λέγει Ἰησοῦς· πόλις ᾠκοδομημένη ἐπ' ἄκρον ὄρους ὑψηλοῦς* (sic!) *καὶ ἐστηριγμένη οὔτε πεσεῖν δύναται οὔτε κρυβῆναι.*

Fragt man von dieser Perikope aus, wie eine frei entworfene Rede weiter gehen würde, so wäre zu erwarten eine weitere Ausführung über das Weltwirken der Schüler Jesu. Diese folgt, aber in überraschender Fassung, indem der Aufschluss über *Jesu Stellung zum Gesetz* (5, 17—19) die Angaben über die daraus sich ergebende Lebenspflicht seiner Schüler vorbereitet. Auch hier ist das Gefüge locker. *τῶν ἐντολῶν τούτων* (v. 19) weist zwar auf das unmittelbar vorhergehende zurück, hat aber keine sichere Anknüpfung. Das Demonstrativ setzt bestimmt angeführte Gebote voraus. *ὃς διδάξῃ κτλ.* greift über den unmittelbaren Zusammenhang der Perikope heraus. Vor allem aber tritt v. 18 beschwerend zwischen die beiden parallel gebauten Aussagen. Er enthält die feierliche Versicherung der bleibenden Autorität des Gesetzes bis auf seine kleinsten Theile. Zu diesem Behuf wird in Rücksicht auf die Zeitdauer (*ἕως*) sein Bestand verglichen mit dem festesten, was der Mensch kennt, mit Himmel und Erde. Diese vergehen eher als das Gesetz.[1]) Vorher nun war

1) Das doppelte *ἕως ἄν* (S. 26) macht Schwierigkeiten. Die Beziehung des zweiten bleibt unsicher, wenn darin nicht mit *Fritzsche* ein doppelter Nachsatz gesehen

von einem *πληροῦν τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας* die Rede. Die letzteren sind hier nicht wieder genannt. Sieht man auf den Sinn, den Jesus im Geiste seines Wirkens dem *πληροῦν* giebt, so kann von einer Aufrechterhaltung der Autorität des Gesetzes für sich überhaupt nicht die Rede sein, geschweige denn von einer Autorität des Gesetzesbuchstabens. Sieht man andererseits auf den Wortlaut, so kann der Spruch nicht anders als in diesem Sinne verstanden werden. Dies fordert auch die sogleich folgende Erwähnung des *ἐντολαὶ αὗται αἱ ἐλάχισται*. Daher dürfte v. 18. 19 angefügt sein, um den Uebergang zu der folgenden Auseinandersetzung zu gewinnen. Die formulirte Sentenz lag vor. Der Wiederhersteller der Rede behielt sie bei, weil der Sinn, in dem Jesus das Gesetz erfüllt und erfüllen lehrt, aus den Antithesen unzweideutig klar wird.

Die Antithesen 5, 20—48. Der Orientirungssatz v. 20 weist durch *λέγω γὰρ ὑμῖν* auf die vorherigen befremdlichen Axiome zurück, indem er, als wollte er ihre Absicht klar legen, die buchstäbelnde Gerechtigkeitspflege der *Schriftgelehrten und Pharisäer* als Gegenbilder der *besseren Gerechtigkeit* der Schüler Jesu einführt. Es folgen sechs in dem Schema der Anlage gleich gegliederte Stücke von verschiedener Länge. Theils beschränken sie sich nämlich auf die strikte Darlegung der besseren Gerechtigkeit als einer Gesinnungsleistung nach ihrem Gegensatze zur Gesetzesforderung, theils reihen sie verwandte Gedanken lose an.

v. 21—26, in der Ausführung über das alttestamentliche Verbot des Todtschlags, ist das letztere der Fall. Zunächst folgt dem Citat in directer Anlehnung an seinen Wortlaut die Richtigstellung. Für die Ursprünglichkeit ihrer Fassung spricht die Beibehaltung des aramäischen Fremdworts *ῥακά* (v. 22). Daran reihen sich zwei Sprüche, von denen der zweite (v. 25) die Ergänzung zu den vorhergehenden Androhungen giebt, während der erste (v. 23. 24) — übrigens die glatteste griechische Periode der Rede — den Zusammenhang unter-

---

wird, der eine vor, der andere nach dem Vordersatze. Auch in der griechischen Dichtung sind derartige Sätze nachgewiesen. Vergl. *G. Hermann* zu Eurip. Bacch. v. 1060. Soph. Antigone v. 691 u. ö. — Dass v. 18 auf hellenische Leser rechnet, folgt aus der Erwähnung des *ἰῶτα*, das im griechischen Alphabet der kleinste Buchstabe ist, während zur Zeit Jesu das י ähnlich dem ו geschrieben wurde. *Dalman* Worte Jesu I S. 4.

bricht. Er würde sich fester an 6, 14. 15 anschliessen. Da aber auch v. 25 inhaltlich mit v. 22 sich deckt, besonders in der Art der Verurtheilung der Unversöhnlichkeit, dürften hier zwei Gebote verwandten Inhalts, die einzeln überliefert waren, untergebracht worden sein. Der Spruch v. 25 erinnert nach Ton und Absicht an das Gleichniss von den beiden Schuldnern (18, 32 f.).

5, 27—30, das Wort vom Ehebruche und der Keuschheit, ist die erste der paradoxen Forderungen, welche diesem Abschnitte eignen (v. 36. 39 f.). Es besteht aus einer einfachen Antithese ohne alle Strafandrohung; dem Verbot wird eine Aussage gegenübergestellt über die Ausdehnung der Keuschheitspflicht. Darauf folgt (v. 29. 30) der Doppelspruch über die gewaltsame Beseitigung des Aergernisses. Und eben dieser Begriff hält das Ganze zusammen. Das *σκάνδαλον* verstrickt und hemmt die freie Bewegung der Seele, wie die Falle des Vogelstellers den Vogel. So lähmt und vergiftet es die Seele des Aergerniss nehmenden und wirkt weiter seelenvergiftend. Ob in dieser Antithese das ursprüngliche Gefüge vorliegt, stellt die Wiederholung des Spruchs vom Aergerniss 18, 8. 9 in Frage. Sie ist zu entscheiden durch Untersuchung des Verhältnisses der Dubletten.

5, 31. 32. Die nahe Beziehung vom Ehebruch und Ehescheidung ist wohl die Veranlassung der Anfügung der folgenden Antithese gewesen, deren Inhalt 19, 3—9 ausführlicher wiederholt wird. Sie unterscheidet sich von allen übrigen dadurch, dass sie in das Gebiet des Eherechts übergreift, — die Einschränkung *παρεκτὸς λόγου πορνείας* sticht seltsam ab gegen die absoluten Einschärfungen der übrigen Aussprüche. Und überhaupt erscheint es fremdartig, dass inmitten von Vorschriften, die darauf ausgehen, die bessere Gerechtigkeit der Schüler Jesu darzulegen, Möglichkeiten, die bei der Ehescheidung das Urtheil bedingen, zur Sprache gebracht werden, ohne dass auf die damit verbundene innere Schuld Bezug genommen wird. Die Empfindung dieser Fremdartigkeit mag die Unsicherheit der Textüberlieferung mit veranlasst haben. Die Worte *καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ* fehlen in D it. Augustin.

5, 33—37. Dem alttestamentlichen Verbot des Meineids und dem Gebot des religiösen Eidschwurs wird das uneingeschränkte Verbot des Schwörens entgegengesetzt und nach dessen vierfach individualisirter Ausführung (analog 5, 22 in der Form) der positive Ersatz für

Brauch und Missbrauch des Eides durch einfache Versicherung; eine Vorschrift, deren Durchführung die rückhaltslose Anerkennung der gegenseitigen Wahrhaftigkeit ist[1]). Die Perikope ist formell und inhaltlich in sich abgerundet und geschlossen.

5, 38—42. Im Gegensatze zum codificirten *jus talionis* wird nach Feststellung der entgegengesetzten Pflicht die freiwillige Erledigung ungerechter Zumuthungen durch eine sie überbietende Leistung geboten. Lose reiht sich daran die Einschärfung der Pflicht, dem Bittenden zu geben und dem Borgenden zu leihen, die unter das zurückgewiesene alttestamentliche Wort nicht unterzuordnen ist und inhaltlich mit 7, 7—10 zusammengehört.

5, 43—48. Der frei gefassten alttestamentlichen Satzung (zum zweiten Gliede vergl. Deut. 25, 17—19. Psalm 137, 9) wird das Gebot der Feindesliebe gegenübergestellt, und zwar mit einer religiösen (v. 45) und einer sittlichen (v. 46) Begründung, die auf den Gegensatz des Schülers Jesu zu Zöllnern und Heiden hinweist. Die festgefügte, innerlich zusammenhängende Perikope schliesst mit einer Gnome, die als allgemeine Regel darüber hinausgeht, aber hier in ihr verwurzelt ist. Denn worin die Vollkommenheit der *Söhne* des himmlischen Vaters besteht, zeigt der Begründungssatz v. 45: es ist die Güte, die in ihren Liebeserweisen sich nicht durch das Verhalten der Empfänger bestimmen lässt[2]).

So giebt der ganze Abschnitt 5, 21—48 sich nach seiner Anlage formell und inhaltlich als ein Ganzes, das verschiedene Erweiterungen erfahren hat. Seine Beziehung zu 5, 17—19 lässt erwarten, dass er ausführe, wie der, der da *gross genannt wird im Himmelreich*, handle und lehre (5, 19). Aber vom Lehren ist in ihm nicht die Rede. Die Weisungen berücksichtigen das Handeln. Ebensowenig ist das Gesetz als Autorität für das was zu thun und zu lassen ist angeführt, sondern seine Vorschriften dienen durchweg zur Charakteristik entweder eines unzulänglichen oder eines irre führenden Ausdrucks der Pflicht, nach welcher der Wandel der Schüler Jesu sich regelt. So bestätigt die Analyse der Antithesen den Abstand der Versicherung 5, 18. 19

1) Was Jesus ohne Einschränkung fordert, schreibt *Epiktet* Ench. 33, 5 bedingt vor: *ὅρκον παραίτησαι, εἰ μὲν οἷόν τε, εἰς ἅπαν· εἰ δὲ μή, ἐκ τῶν ἐνόντων.*

2) Statt *ὅτι* liegt die Conjectur *ὅστις* (*Beza*) nahe, die der Lesart der Vulgata *qui* entspricht.

von der Art und Weise, wie das Gesetz im Sinne Jesu erfüllt wird. Die Weisungen Jesu aber in ihrer lebendigen und plastischen Fassung zeigen, dass jede Absicht auf eine vollständige und systematische Auseinandersetzung mit dem alttestamentlichen Gesetze fern liegt. Sie knüpfen an einzelne Gebote des Dekalogs an, direct nur an Exod. 20, 13. 14. 7, und an drei einzelne herausgegriffene Satzungen Deut. 24, 1. Lev. 24, 19. 20. 19, 18 + Deut. 25, 19. Insofern entsprechen sie der auch sonst von Jesus befolgten Methode, vom Alten Testamente ausgehend, namentlich Gegnern gegenüber, seine Lehre ins Licht zu stellen (vgl. besonders die Auseinandersetzung Matth. 21, 23—44). Ob nicht auch für die Antithesen eine solche Zusammenstellung von gleich orientirten Worten Jesu die Voraussetzung bildet?

6, 1—18 ist nach seiner Gliederung und seinem Inhalte eine kunstvolle Einschärfung, die in drei Veranschaulichungen die rechte Art der Bewährung des von allen eitelen und selbstsüchtigen Motiven losgelösten und gereinigten Gottvertrauens antithetisch darstellt (S. 23). Der abgewogene Parallelismus dieser Dreiheit wird aber unterbrochen durch eine Einlage (6, 7—15), wie zum Beweise dafür, dass das sachliche Interesse, innerlich zusammengehörendes anzugliedern, das Interesse an der abgerundeten Form überwiege. Die Einlage verbindet eine grössere und eine kleinere Perikope lose miteinander. Die grössere (6, 7—13) geht zunächst in neuem Anheben parallel mit der vorhergehenden Schilderung des eiteln Betens (v. 5). Dort geben die *Heuchler,* hier die *Heiden* das abschreckende Beispiel (v. 7). Daran reiht sich die Begründung des Unnützen und Werthlosen ihres Betens (ähnlich wie 5, 45) durch eine Gnome, die mit v. 32 correspondirt und diesen Vers auch ersetzen könnte, aber mit 7, 7 f. sich zu sperren scheint.[1]) An sie reiht sich die positive Angabe über den Inhalt des rechten Gebets, nicht, wie v. 6, mit einer allgemeinen Weisung und Verheissung, sondern in Anführung des Gebetes der Gebete, des Vaterunsers. Wie ein Commentar zu der in demselben

1) Hier: *Euer himmlischer Vater weiss, was ihr bedürfet, ehe denn ihr ihn bittet;* dort: *Euer himmlischer Vater weiss, dass ihr dies alles* (das vorher angeführte) *bedürfet.* Dass damit das Gebet nicht für überflüssig erklärt wird, beweist die Weisung 6, 33. Mit dem Trachten nach dem Höchsten fällt das Geringere durch Gottes Güte zu. Dieses Trachten aber gehört zusammen mit dem vertrauensvollen Beten (7, 7 f.).

enthaltenen Bitte um Schulderlass (*καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν κτλ.*) ist der Doppelspruch über die religiöse Nothwendigkeit einer versöhnlichen Gesinnung hinzugefügt, der sich inhaltlich mit 5, 23. 24 deckt. Nimmt man hinzu, dass die Ausführung über das rechte Gebet in der Einschärfung 7, 7—11 fortgeführt wird, so scheint die vorher gemachte Beobachtung in Frage gestellt zu sein. Es wurde nachgewiesen, dass die Symmetrie des Aufbaus in dem zusammengehörigen Abschnitte im sachlichen Interesse der Angliederung verwandter Gnomen an einer Stelle durchbrochen sei. Dieses Interesse wirkt aber nicht so durchgreifend, dass alle auf das rechte Gebet und die gottwohlgefällige Gesinnung des Beters bezüglichen Sprüche zu einer Gruppe vereinigt worden sind. Was folgt daraus? Doch wohl, dass bei der Zusammenstellung der Rede mehr auf vollständige Ueberlieferung, als auf genaue Zusammenordnung des Gleichartigen gesehen worden ist. Beide Motive sind in ihr erkennbar, keines aber beherrscht ausschliesslich das Verfahren. Eben dies gilt von den Gesichtspunkten, welche die beiden in grossem Stile gruppirten Stücke 5, 20—48. 6, 1—18 zusammenhalten. War es dort der Gegensatz von Satzung und Gesinnung, so ist es hier der Gegensatz von Schein und Sein, der in den einzelnen Perikopen beleuchtet wird, so jedoch, dass mit dieser Grundanschauung Gnomen verbunden sind, die über dieselben hinausgreifen.

In verstärktem Masse treten diese Charakterzüge der Composition in der Gnomengruppe hervor, mit welcher der eigentlich lehrhafte Theil der Bergpredigt abschliesst (6, 19—7, 12, vgl. S. 12). Sie vergegenwärtigen verschiedenartige Momente, die auf die religiös-sittliche Regelung des Verhältnisses des Schülers Jesu zu Gott und zu den Mitmenschen abzielen. Das lockere Gefüge tritt durch die asyndetische Aneinanderreihung der einzelnen Stücke (6, 19. 22. 7, 1. 6. 7) noch stärker heraus. Nur die das Ganze abschliessende Gnome setzt mit einem *οὖν* ein (7, 12), trotzdem sie nicht auf die unmittelbar vorhergehende Ausführung zurückweist.

6, 19—21 und 22. 23 hängen innerlich zusammen. Die Aufforderung[1]), das Herz zu erfüllen mit all' den Gedanken und Entschlüssen, welche unvergängliche und überirdische Güter uns zueignen, wird durch eine Einschärfung der Nothwendigkeit, das Organ des

1) Für das harte *μὴ θησαυρίζετε* liegt es nahe, *μὴ θησαυρίζητε* zu conjiciren.

inneren Lebens sittlich leistungsfähig zu erhalten, ergänzt. Bild und Sache gehen in der Fassung des letzteren in einander über, wenn *λύχνος* das Organ des Sehens, *τὸ φῶς τὸ ἐν σοί* das Auge selbst bezeichnet, die Prädikate des Auges ferner (*ἁπλοῦς* und *πονηρός*) das zu verbildlichende Verhältniss des inneren Erfahrens, die Prädikate des *σῶμα* (*φωτεινόν, σκοτεινόν*) die eigentlichen Wirkungen angeben. Sachlich trifft 6, 22 mit 5, 14 f. zusammen.

Der zugleich bildlich ausgedrückte und gedeutete, kunstvoll gegliederte (S. 22) Erfahrungssatz 6, 24, der die sittliche Unmöglichkeit einer zwiespältigen Seelenökonomie veranschaulicht (analog in anderer Orientirung 12, 25 f.) ist in Verbindung gesetzt mit der Diatribe über die Eitelkeit und Gottvergessenheit des irdischen Sorgens (6, 25—34). Der zusammenhaltende Gedanke ist daher: sorgenfreies Gottvertrauen ist der rechte Gottesdienst. Dass dies nicht im Sinne eines gedankenlosen Quietismus zu verstehen ist, beweist die positive Schlussmahnung v. 33 und die Beziehung der Mahnung zur Sorglosigkeit auf die Ungewissheit des folgenden Tages (6, 34). So sind die beiden durch *διὰ τοῦτο* verbundenen Stücke einheitlich gedacht und einheitlich gebaut. Nur an einer Stelle ist das Gefüge durchbrochen durch ein sachverwandtes Bild (v. 27). Dasselbe ist ähnlich angegliedert wie das Bild von der Stadt auf dem Berge (5, 14), aber stört den hier besonders sorgfältig durchgeführten Parallelismus der Glieder. Wie ein erratischer Block liegt die Gnome dazwischen. Fraglich ist es ferner, ob nicht v. 33 im Interesse der Verklammerung der einzelnen Bestandtheile der Rede (S. 12) eingeschaltet und durch *τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ* im Rückblick auf 5, 21 erweitert ist. Für die Möglichkeit der Erweiterung spricht die Nebenüberlieferung bei Justin[1]) und die Unsicherheit der Beziehung des *αὐτοῦ*[2]); für die Möglichkeit der Ein-

1) Apol. I 15 S. 63 A: *ζητεῖτε δὲ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν.*

2) Der Text von v. 33 ist unsicher. *πρῶτον* fehlt bei Justin, Chrys. 61. b. ar. p. pers. p. 27 ersetzt es durch *πρότερον*, 225 fügt *ἁπάντων* hinzu. Klar ist der Ausdruck, wenn mit *Lachmann* ed. Ster. gelesen wird: *τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. τοῦ θεοῦ* ist die verbreitetste Lesart; abgesehen von den meisten Majuskeln hat sie it. vulg. syr. cu. et utr. Clem. Chrys. Cyp. *τῶν οὐρανῶν* ist wohl durch Angleichung an den sonst dem Matth. geläufigen Ausdruck entstanden (301. Justin und wiederum Clem. Chrys.), daneben ist auch *αὐτοῦ* überliefert. Ohne alle Zuthat haben *βασιλείαν* ℵ B (der *δικαιοσύνην* und *βασιλείαν*

schaltung die genaue Correspondenz zwischen v. 31. 32. 34, über die der Gedanke von v. 33 hinausgreift. Allerdings ist derselbe durch *ταῦτα πάντα* in diesem Zusammenhange festgelegt, während das ihm entsprechende Agraphon (s. die Anmerkung) ihn als selbständigen Spruch giebt.

Während die 6, 1—18 und 19—34 aneinandergereihten Gnomen mit Ausnahme von 6, 22. 23 die Pflichten des Schülers Jesu *sub specie Dei* betrachten, gehen von den vier letzten (7, 1—12) drei auf sein Verhältniss zu den Mitmenschen, während eine (7, 7—11) besser sich an 6, 34 anschlösse oder an die Perikope 6, 5 f. 7, 1—5 entspricht in der dramatischen Veranschaulichung der Darstellungsweise von 6, 31 f. Inhaltlich giebt die Gnome in dem bestimmten Gebote die verinnerlichte Form des Gesetzes der Vergeltung, die das Evangelium an Stelle des *jus talionis* (5, 43) setzt, und durch die es die christliche Endhoffnung auf übernationale und rein sittliche Grundlagen stellt. Das Gebot ist die Bestätigung des Axioms: Wie der Mensch, so sein Gott (Psalm 18, 24—26). Das Verhältniss zu Gott entspricht der Gesinnung, die der Mensch auch seinen Mitmenschen gegenüber in diesem Leben bezeigt. 7, 6 (s. S. 22) setzt bittere Erfahrungen des Verkünders der Wahrheit voraus. Die Gnome zeigt, wo das Gebot der Feindesliebe (5, 44 f.) seine Schranke hat (vgl. auch 10, 11). Es ist dies übrigens die einzige, die in dem eigentlichen Körper der Rede direct auf die Lehrarbeit (5, 19) Bezug nimmt. 7, 7—11 (S. 35) verbindet das Gebot und die zu seiner Begründung benutzten Analogien wie 6, 25 f. und reiht gleichfalls an diese Begründung einen Schluss *a minori ad majus*.

7, 12 (S. 12. 26) giebt in Form eines allgemeinen Satzes den kategorischen Imperativ der christlichen Ethik, zugleich die positive Ergänzung zu 7, 1.

---

umstellt) g. l. k. m. arm. Euseb. Pseud.-Athan. Da B. hier eine von den anderen Zeugen abweichende Fassung hat, ist sie im Vergleich mit der Lachmannischen Lesart unzureichend bezeugt. Ist aber *βασιλείαν τοῦ θεοῦ* zu lesen, so fällt eben diese Ausdrucksweise aus dem Sprachgebrauch, den Matth. sonst in der Bergpredigt festhält (5, 3. 10. 19. 20 u. s. w.). Wie übrigens diese bedeutsame Gnome eine gewisse immanente Bildungskraft bethätigt, zeigen die Abwandelungen, die *Clemens Al.* und *Origenes* beibringen. Clem.: *αἰτεῖσθε γάρ φησι τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται. Origenes: αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ προστεθήσεται ὑμῖν. αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια καὶ τὰ ἐπίγεια προστεθήσεται.*

Den Abschluss der Rede (7, 13—27) bilden vier Perikopen, von denen die erste und vierte sachlich und formell einander entsprechen. In fein gegliederter Symmetrie (S. 23) veranschaulichen sie den Ernst, die Schwierigkeit und die Verantwortlichkeit der Lebensaufgabe eines rechten Jüngers im Gegensatze zu leichtfertiger, gewissenloser und bequemer Lebensführung. Die erste handelt von dem rechten Wandel (7, 13. 14), die vierte von der rechten Arbeit (7, 24—27). Dazwischen treten zwei von einander unabhängige Stücke, von denen das eine, wohl aus Anlass der Erwähnung des breiten Wegs, den die meisten wandern, das Treiben der falschen Propheten kennzeichnet und nach seiner Ursache durch ein Bild begründet (7, 15—18), während das andere den Schüler Jesu vor Selbsttäuschung warnt (7, 21—23). Auch diese beiden Aussprüche versetzen wie 7, 6 in die Erfahrungen und Enttäuschungen der Missionsarbeit. Sie nehmen sich aus wie Bruchstücke der prophetischen Reden, die eben diese Momente weiter ausführen (s. 24, 4 f. 24. 25, 41). Die Fassung der einzelnen Züge der Ausführung ist bestimmt und klar; der innere Zusammenhang jeder der vier Perikopen ist ein fester. Nur in der zweiten lockert der Hinweis auf die Strafe, der 3, 10. 15, 13 eine Parallele hat, das symmetrische Gefüge. Zum Körper der Rede aber gehören sie, weil sie alle gleicher Weise einschärfen, dass die Gesinnung und ihre Bewährung durch die That zusammengehören wie Licht und Wärme, dass also die Erkenntniss des Willens Gottes für sich keinen sittlichen Wert hat. Daher besagen auch die Wendungen *καρποὺς καλοὺς ποιεῖν* (7, 17), *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός* (7, 21), *ζητεῖν τὴν βασιλείαν (τοῦ θεοῦ) καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ* (6, 33), *τέλειον γένεσθαι ὡς ὁ πατὴρ κτλ.* (5, 48) in verschiedenem Ausdruck, aber in sachlicher Uebereinstimmung und ohne scharfe begriffliche Scheidung, was die *bessere Gerechtigkeit* der Schüler Jesu bedeutet (5, 20).

Die Analyse der Bergpredigt erzielt keinen einheitlichen Eindruck. Auf der einen Seite beweist die gleiche gnomische Weise der Darstellung, die Symmetrie der Ausführungen, die kräftige, individuelle palästinensische Färbung der Bilder und Charakteristiken, insbesondere auch die antipharisäische Orientirung, die gleiche Höhe, Kraft und Klarheit der religiös-sittlichen Gesichtspunkte, die alles ein-

zelne beherrschen und durchdringen, dass die Rede nicht geschichtlich begriffen werden kann, wenn sie als Collectiverzeugniss angesehen wird. Sie hat eine unzerstörbare Individualität. Andrerseits trifft man durchweg auf Anzeichen einer freien Zusammenstellung von überlieferten Worten. Dies sind folgende:

Die unsichere Adresse der Rede (S. 11).

Die Berücksichtigung von Verhältnissen, welche die Missionsarbeit der Jünger voraussetzen (5, 11. 12. 7, 6? 7, 15 f. 21 f.).

Die Ungleichmässigkeit der einzelnen Bestandtheile, die bald Spruchgruppen, bald Einzelsprüche sind.

Die relative Selbständigkeit der einzelnen Spruchgruppen (5, 3—12. 5, 21—48. 6, 1—18. 6, 19—7, 12) in ihrem Verhältniss zu 5, 17—19.

Die in der Rede sich in veränderter Form wiederholenden Gedanken (5, 14 f. und 6, 22. 5, 23 und 6, 14 f. 6, 5 und 7, 7 f. 6, 8 und 32).

Der im allgemeinen festgehaltene Parallelismus der Glieder, von dem sich die freier oder abweichend geformten Ueberleitungen und Orientirungen abheben (besonders 5, 11. 12. 5, 20. 6, 1.)

Die den Parallelismus des Aufbaus beeinträchtigenden Einschaltungen, die teils genauer bestimmen (5, 3? 6? 10? 6, 10?), teils auf Grund von Ideenassociation erweitern (5, 14b. 6, 27. 34? 7, 19), teils Verwandtes angliedern (5, 23—26. 6, 7—13 und 14. 15. 5, 31. 32? 5, 42).

Für sich betrachtet erscheint daher die Bergpredigt bei Matthaeus als eine freie Reconstruction einer Rede Jesu aus überlieferten Herrenworten, die theils bereits zu Gruppen zusammengeordnet, theils als Einzelsprüche vorhanden waren, und zwar, was die Einzelbestandtheile anlangt, eben in der Form, in der sie aufgenommen worden sind. Dass aber die Bergpredigt, wie sie hier vorliegt, sich nicht einfach deckt mit einem bestimmten Theile der dem Apostel Matthaeus zugeschriebenen *σύνταξις τῶν κυριακῶν λόγων*, folgt aus den Anzeichen einer Bearbeitung des Ueberlieferungsstoffes nach bestimmten Gesichtspunkten. Damit entsteht für die Evangelienkritik die weitere Frage: lässt sich durch Vergleich der synoptischen Parallelen der Bergpredigt ein bestimmtes Bild von der Quelle oder den Quellen gewinnen, die ihrer litterarischen Festlegung zu Grunde lagen?

2. *Die Berg- (Feld-) predigt bei Luk. 6, 20—49.* Dass Lukas und Matthaeus in ihrem Referate eine und dieselbe Rede wiedergeben wollen, ist wohl allgemein anerkannt. Bei Lukas trägt diese in höherem Masse als bei Matthaeus in ihrer kürzeren Fassung einen einfacheren und einheitlicheren Charakter, ebenso bestimmt aber auch die Anzeichen einer später zusammengestellten Rede. Die Umstände, unter denen sie gehalten ist, und die Zuhörer, für die sie bestimmt ist, bleiben gleichfalls undeutlich. Zwar setzt sie nicht so unvermittelt ein, wie bei Matth. 5, 1. 2. Luk. 6, 12—20 wird die Apostelwahl berichtet, sodann das Zusammenströmen der Menge des Volks aus der ganzen Umgegend, Jesu Heilwunder, die Erregung des Volks, — alles ist summarisch registrirt. Dann fährt der Bericht fort: *und er hob seine Augen auf über seine Jünger und sprach* (Matth. 5, 2: *und er that seinen Mund auf und redete also*). Demnach wurde die Rede allein an die *μαθηταί* und nicht an die grosse Menge gerichtet, die auf der Ebene um ihn versammelt war, und zwar nicht bloss an die eben erwählten *Zwölf*, sondern an den *ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ* (6, 17). Doch nach 7, 1 ist es wieder das Volk überhaupt, dem er diese Worte zu Gehör gebracht hatte[1]). Dies aber ist eine geschichtlich unvollziehbare Vorstellung. Das erregte Volk überhaupt kann nicht als Hörer dieser Rede, die allerdings ein persönliches Verhältniss zu Jesu voraussetzt, vorgestellt werden.

Hinsichtlich der *Form* steht die Rede der Weise der hebräischen Spruchlitteratur näher als die Relation des Matthaeus, und zwar sowohl in der Art der Zusammenordnung, als auch in der Fassung des einzelnen. In dem gnomischen Theile nämlich überwiegt trotz der Gleichartigkeit der Gedanken die Form des Einzelspruchs, obwohl die Absicht auf eine zusammengeordnete Gruppirung spürbar ist (6, 27—38). Auch in dem parabolischen Theile (6,39—49), in welchem zwei Stücke reicher ausgeführt sind (6, 41. 42. 47—49), ist dies der Fall (6, 39. 40. 43. 44. 45. 46). Der einleitende prophetische Abschnitt aber, die vier Makarismen und die vier Wehe (6, 20—26), bildet auch trotz der Modificationen im letzten Gliede eine symmetrische Gruppe von

1) So wenigstens nach der überwiegenden Bezeugung des Textes. Die von *Blass* bevorzugte Lesung *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ταῦτα τὰ ῥήματα λαλῶν* scheint eine Ausgleichung mit Matth. 7, 28 zu sein. *ἐπλήρωσεν* ist auch durch it. vulg. ebenso wie *εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ* gestützt.

Aussprüchen, die wie Strophe und Gegenstrophe sich verhalten. Die Fassung der Einzelsprüche ist fast ausnahmslos von strengem Parallelismus beherrscht. In synonymem Parallelismus sind gebaut 6, 28. 29. 39. 41. 42, in antithetischem 6, 30. 40. 43. 45, in parataktischem abgesehen von 6, 20—26 auch 6, 32—34. 37. 38, während 6, 47. 48 freier sich auslegen. Nicht ist der Parallelismus der Glieder festgehalten 6, 31. 35? 46. Die einzelnen Stücke setzen sich um so kräftiger von einander ab, als sie fast durchweg asyndetisch aufgereiht sind, die Hilfszeitworte öfter fehlen und die Form der Anrede vorherrscht[1]).

Ein bestimmtes lokales Kolorit, insbesondere Rücksicht auf palästinensische Verhältnisse, auf entgegengesetzte Urtheile über den Weg zum Heil und die Religionsverbildung der Pharisäer und Schriftgelehrten fehlt bei Lukas. Manche Eigentümlichkeiten des Ausdrucks dürften ihm angehören, die Verwendung seiner Lieblingspartikel *πλήν* zum Uebergange (6, 24. 35 — ein recapitulirender Vers —), das von ihm allein verwandte *παράκλησις* (v. 24 im Sinne von *μισθός*. *Tertull.*

1) Der Text, dessen Ueberlieferung ja überhaupt bei Lukas viel stärker als bei Matthaeus schwankt, ist auch hier nicht einheitlich, wenigstens in der Form der Ueberlieferung. Es lässt sich eine herbere, sprödere, altertümlichere und eine mehr geschmeidig gemachte Fassung unterscheiden. Die erstere ist von D und seinen Verwandten (in dem von *Blass* als *forma Romana* bezeichneten Texte), die letztere vorwiegend von den alexandrinischen Handschriften bezeugt. Jene ist bestrebt, alle entbehrlichen Worte und Bindeglieder fern zu halten (v. 26 *πάντες, γάρ* und *οἱ πατέρες αὐτῶν*, v. 31 *καὶ ὑμεῖς* und *ὁμοίως*, v. 32 und 34 *ἐστίν*, v. 33 *γάρ* im Anfang, v. 34 *τὰ ἴσα*, v. 37 *καί* zweimal im Satzanfang, v. 43 *γάρ* nach *οὐ*(*κ*) und *πάλιν*, 44 *γάρ* im Satzanfang, v. 45 *αὐτοῦ* nach *στόμα*, v. 48 und 49 *ἀνθρώπῳ* nach *ὅμοιός ἐστιν*, v. 49, *ἥ* vor *προσέρηξεν*, *εὐθύς* vor *συνέπεσεν*). Sachliche Bereicherungen von Gnomen werden in drei Fällen fortgelassen: v. 22 *καὶ ὀνειδίσωσιν*, v. 48: *διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομῆσθαι αὐτήν*, v. 49: *καὶ ἐγένετο τὸ ῥῆγμα τῆς οἰκίας ἐκείνης μέγα*. Eine Sinnänderung ergiebt sich v. 40 durch Wegfall von *ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον* und *δὲ πᾶς ἔσται*. Da nun alle diese sachlichen Beigaben und Aenderungen zugleich Anleihen bei Matthaeus sind, dürften sie auf Rechnung der übelberufenen *μετατιθέντες τὰ εὐαγγελία* kommen, so dass der Text von *Blass* dem ursprünglichen Texte des Lukas näher steht. Die weiteren Abweichungen (v. 22 *ἔσεσθε* für *ἐστε*, v. 25 *οὐαὶ τοῖς ἐμπεπλησμένοις ὅτι πεινάσουσιν καὶ τοῖς γελῶσιν νῦν, ὅτι πενθήσουσιν*, v. 33 *καὶ εἰ ἀγαθοποιεῖτε*, v. 36 *οἰκτίρει* statt *οἰκτίρμων ἐστίν*) widersprechen dem nicht.

übersetzt *advocatio*). Auch das singuläre *υἱοὶ ὑψίστου* (v. 35) entspricht seinem Sprachgebrauch, was um so bedeutsamer ist, als *ὕψιστος* die übliche Bezeichnung Jahves in der hellenistischen Diaspora war[1]). Andererseits fehlt es nicht ganz an Hebraismen (v. 29 *κωλύειν ἀπό τινος* wie Gen. 23, 6 LXX); auch die auffallende Coordination *καὶ ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν* für *βαθύνας ἔσκαψεν* gehört hierher (*Blass*, Gramm. des neutestam. Griech. § 74, 3. Jud. 13, 10 LXX). Die Wendung endlich *ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* weist in die Zeit, in der diese Selbstbezeichnung Jesu noch geläufig war[2]). Dazu kommt der altertümliche, den alttestamentlichen Formen entsprechende Charakter der Sprache. Deshalb darf eine solche Conception der Bergpredigt gewiss nicht dem Hellenisten Lukas zugeschrieben werden, der den Prolog (1, 1—4) geschrieben hat. Er hat das ihm zugängliche Material in der Form aufgenommen und festgehalten, in der es ihm überliefert ward[3]).

Aber diese Ueberlieferung selbst hat sich unter dem Einflusse der Erfahrungen in den Kämpfen und Siegen der Missionsarbeit fixirt, ganz so wie die des Matthaeus (S. 29). Die nur 6, 22 von Lukas aufbehaltenen Wendungen *ὅταν ἀφωρίσωσιν ὑμᾶς* (v. 22, sachlich gleich *ἀποσυναγωγοὺς ποιεῖν* Joh. 12, 42. 16, 2), *ἐκβάλλειν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν* (v. 22 Jac. 2, 7) erinnern an die Schmach des Christennamens

---

1) Im Neuen Testamente braucht *ὕψιστος* absolut von Gott allein Luk. 1, 32. 35. 76. Act. 7, 48. *ὁ θεὸς ὁ ὕψιστος* Act. 8, 28. 16, 17, ausserdem Marc. 7, 5. Hebr. 7, 1. Zur Bedeutung von *ὕψιστος* vergl. die Nachweise bei *Schürer* Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der *σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον* (Sitzungsber. der K. P. Akademie d. W. 1897 S. 200—225), *Dalman* Worte Jesu I S. 163.

2) Sollte dieselbe, wie jetzt mehrfach behauptet wird, nicht von Jesus gebraucht sein und erst der „Jüngertheologie" entstammen, so versteht man nicht, warum sie in den neutestamentlichen Briefen vermieden wird.

3) Eine mittelbare Bestätigung dieser für die Zuverlässigkeit des Referenten entscheidenden Thatsache ist seine gelegentlich hervortretende Neigung, Gnomen metrisch zu fassen. Jambische Einzeiler finden sich Luk. 5, 32: (*οὐκ ἐλήλυθα*) *καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλούς*, 5, 39: (*καὶ οὐδεὶς*) *πιὼν παλαιὸν εὐθέως θέλει νέον*. Ebenso sind 5, 21: *τίς ἐστιν οὗτος ὃς λαλεῖ βλασφημίας*, 5, 31: *ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες. οὐκ ἐλήλυθα* jambische Trimeter. Dass in ihnen keine litterarische Absicht zu erkennen ist, folgt aus ihrer Unselbständigkeit im Satzgefüge. Sie sind sämmtlich Glieder der Aussage. Um so charakteristischer sind sie für die hellenische Weise der Evangelisten.

(Act. 11, 26) bei Juden und Heiden; *οἱ πατέρες αὐτῶν* (v. 23. 26? vgl. I Thess. 2, 14) setzt die vollzogene Trennung von der Judenschaft voraus. Das *κύριε, κύριε* v. 46 ist das Bekenntniss zu dem erhöhten Christus (I Kor. 12, 1– 3).

Tritt nun auch bei Lukas die Absicht hervor, eine einheitlich orientirte Rede zu geben? Zunächst macht er kein Hehl daraus, dass er selbst es ist, der das Ganze aneinanderreiht. Die Spruchfolge v. 27f. ist mit der Formel eingeführt: *ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν, den mit Verständniss zuhörenden.* Damit ist deutlich geschieden zwischen den Weherufen, die mit Ausnahme des letzten den draussen stehenden gelten, und den Ermahnungen, die für die Schüler bestimmt sind. Und könnte hier das Eingreifen der redigirenden Hand noch fraglich erscheinen, so steht es ausser Zweifel bei der neu einsetzenden Formel: *εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς* (v. 39). Sie durchbricht den regelmässigen Fortgang in einer Weise, die zeigt, dass der Referent angliedert, was er der Rede zuzurechnen Anlass hat.

Diese beiden Einschnitte theilen das Ganze in drei ungleich lange Abschnitte, die, wie gesagt, durch ihren Charakter sich unterscheiden. Man darf sagen, dass der Prophet (die Makarismen und Weheankündigungen v. 20—26), der Lehrer (die Gnomen v. 27—38) und der Dichter (die mehr parabolischen Aussprüche v. 39—49) hier zu Worte kommt. Auch inhaltlich unterscheiden sie sich.

6, 20—26. In je vier Sätzen werden je vier einander entgegengesetzte Lebenslagen eingeführt, die einen mit *μακάριοι,* die anderen mit *οὐαί.* Durchweg ist die Form der Anrede festgehalten. Während die drei ersten in jeder Gruppe in knappster Weise die selig gepriesenen und die mit Wehe belegten unter Anführung des Grundes nennen, ist beidemale die vierte reicher und freier gestaltet, so dass hier die einzelnen Glieder der Aussage sich nicht entsprechen.[1]) Vorder- und Nachsatz stellen durch das in je zwei Gliedern wiederholte *νῦν* die Lage als gegenwärtige, die ihr entgegengesetzte Erledigung als zukünftige dar. Dass der Gegensatz von Gegenwart und Zukunft nicht als absoluter gemeint ist, beweist die Fassung der Be-

1) Nach dem Texte von *Blass* gilt dies auch von v. 25. Vergl. die textkritische Anmerkung S. 41.

gründungen, einerseits ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (v. 20), andrerseits ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν (v. 24), sodann die Aufforderung, am Tage der Verfolgung nicht nur in Aussicht auf den Lohn im Himmel, sondern auch im Hinblick auf das Loos der Propheten Israels sich zu freuen und zu jubeln (v. 23). Wären nun *die Armen* (עניים S. 28), *die Hungrigen, die Weinenden, die Gehassten* und *Gebannten* selig gepriesen, weil sie sich in solcher Lage befinden, *die Reichen* aber, *die Satten*, *die Lachenden*, *die von den Menschen Gepriesenen* wegen ihres Zustandes und Befindens verurtheilt, so brächte Lukas den Ebionitismus in's Evangelium. Denn dieser nimmt die äussere Lage als solche zum Grunde der Seligkeit und Unseligkeit. Lukas entpuppte sich so als der „gesinnungslose Unionspauliner" (*Holsten*), der sich in Compromissen zwischen der Paulinischen Gnadenlehre (15, 10—32. 18, 9 f.) und einer ebionitischen Vergeltungslehre compromittirt. Aber ist denn hier die Lage als Bedingung der Seligkeit hingestellt? In diesem Falle wäre der Zustand des Hungerns und des Vollseins, des Lachens und des Weinens für dieses Leben in Permanenz erklärt, und die sofort folgende Einschärfung selbstloser Gesinnung (v. 27) schwebte in der Luft. Denn allerdings, von dem Ebioniten gilt jenes Wort: *propter spem vitae vivendi perdere causas;* er verschmäht den irdischen Lohn aus Lohnsucht, er handelt aus Selbstsucht selbstlos, wenn auch von anderen Motiven geleitet, wie Epikur in seinem Quietismus des Genusses; seine Frömmigkeit ist eine Selbsttäuschung, wo nichts schlimmeres. Die Makarismen dagegen sind beherrscht durch die Gewissheit, dass der Schüler Jesu in schweren Schickungen, mögen sie in Armuth, Hunger, Durst oder Verfolgung ihn treffen, den Schutz Gottes erfährt und durch den Kampf, der ihm verordnet ist, der Vollendung entgegengeht, dass aber umgekehrt der von dieser Welt Gesättigte dem Loose alles Weltlichen, das sich von Gott losgesagt hat, verfällt. Bestimmte Lebenslagen werden vergegenwärtigt, aber es ist die in der Lebenslage bewährte Gesinnung, welche ihr entweder das *Selig* oder das *Wehe* erwirkt. Den Commentar für diese Seligpreisungen, die in ihrer lapidaren Kürze unvermittelt und paradox die Gewissheit des Gotteskindes aussprechen, giebt der Satz des Paulus, dass die Drangsal Ausdauer bewirkt, die Ausdauer aber Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung, die Hoffnung aber lässt nicht zu Schanden werden (Röm. 5,

3. 4). Anders gefasst bleibt überhaupt die Seligpreisung der *Hungernden* und *Weinenden* geradezu unverständlich. Die Thränen, die selige Thränen sind, müssen doch der Ausdruck eines Schmerzes sein, der das Reich Gottes angeht, eines Schmerzes über die Verstocktheit, die Bosheit, die Macht des Verderbens in dieser Welt. Solche Thränen weint Jesus über Jerusalem (Matth. 23, 37). Der Hunger, der Seligkeit erwirkt, ist doch kein Hunger nach irdischer Speise, sondern entspricht dem Hunger nach der Speise, die Jesus sättigt (Joh. 4, 34). Nein, Ebionitismus ist in die Makarismen eingedeutet.

6, 27—38. Die Einzelsprüche, aus denen dieser Abschnitt besteht, sondern sich sachlich und formell in drei Gruppen. Die erste (v. 27—31) fordert den Liebeserweis im Handeln, im Dulden, im Gewähren. Durchweg sind Leistungen gefordert, welche das Gesetz der Vergeltung nicht nur beseitigen, sondern in sein Gegentheil verwandeln; es gilt das Böse mit Gutem zu vergelten und durch Gutes zu überwinden. Solch' Handeln soll zum Massstab haben die verborgensten und geheimsten Triebfedern des menschlichen Handelns; das nämlich, was er für sich von den andern in Anspruch nimmt, soll er den anderen freiwillig gewähren. Er erweist das dem Mitmenschen, was er in jedem Falle von diesem empfangen möchte (v. 31). Auch dies ist eine Umkehr der Art, in der Menschen erfahrungsmässig an einander zu handeln pflegen. — Die zweite Gruppe (v. 32—34) ist gewissermassen eine Wiederholung der ersten in veränderter Form. An die Stelle des Gebots setzt sie in parallelen Fragen den Apell an das Selbstgefühl des Gotteskindes, das sich von den *Sündern* geschieden weiss. V. 32 entspricht v. 27^{b}, das ἀγαθοποιεῖν v. 33 fasst die v. 27^{c}. 28. 29 angeführten Fälle in eins; v. 34 nimmt v. 30 auf; v. 35 giebt eine Recapitulation, in der wiederum anstatt der Frage die Forderung einsetzt, und die religiöse Begründung für solche Forderung. Darin geht überhaupt diese Gruppe über die erste hinaus, dass sie den Ausblick auf die Welt eröffnet, in der Gott der allein Waltende und Gewährende ist, und zwar zur Erhärtung der Gewissheit, dass eben ein solches Handeln in Gottgemässheit allein für Gott Werth hat. — Auf ein neues Gebiet versetzen die letzten Sprüche mit ihren kurzen, vorwärtsdrängenden Mahnungen, die in eine Verheissung und einen Erfahrungssatz auslaufen (v. 37. 38). Vorher ward allein die

selbstverleugnende Bethätigung der gottgemässen Gesinnung gegen die Menschen — bezeichnenderweise fehlt in dem Abschnitt der Brudername, den Matthaeus in den Parallelen gebraucht — in wirksamen, frappirenden, vor den Kopf stossenden Forderungen vor Augen gestellt, zuletzt mit dem lebhaft empfundenen *γίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες*, einem Ausdruck, welcher der poetischen Sprache entstammt. Jetzt ist zunächst von Leistungen anderer Art die Rede. Gegenüber dem Anreiz zu urtheilen und zu verurtheilen, wird Verzicht mit Rücksicht auf die Folgen empfohlen (v. 37), danach von neuem (v. 30. 34. 35) Gebefreudigkeit (v. 38), und zwar mit einer, man möchte sagen frohmüthig ausgeführten Verheissung, zu welcher der Schlusssatz (*τῷ αὐτῷ γὰρ μέτρῳ κτλ.*) sachlich ebenso gehört, wie zu dem Verbot des Richtens ohne Selbstgericht. So sind diese Sprüche wiederum in innere Verbindung gebracht. Da ihr Inhalt sich zum Theil mit der vorhergehenden Gruppe deckt, zum Theil darüber hinausgeht, lässt sich auch hier die Hand des Zusammenordners von überlieferten Herrenworten erkennen.

Der parabolische Abschnitt, der aus sechs Stücken besteht (6, 39 bis 49), hat eine verengte Beziehung. War es vorher das Verhältniss des Schülers Jesu zu den Menschen überhaupt, wie es sich aus dem Innewerden der Gegenwart des gütigen *Vaters*, des *Allerhöchsten*, gestaltet, so werden jetzt die Pflichten und Versuchungen des Gotteskindes, das als Lehrer sich zu bewähren hat, veranschaulicht. Am deutlichsten tritt die Rücksicht auf die Lehrer hervor v. 39. 40[1]), v. 45 hält sich gewissermassen in der Schwebe zwischen allgemeiner und begrenzter Beziehung, während v. 41. 42, die sich sachlich an v. 37[a] anschliessen (womit Matthaeus sie auch verbindet), v. 43. 44 ebenso wie das Schlussgleichniss v. 46—49 eine allgemeine Anwendung gestatten. Dies letzte Stück steht auch hier wie das Fragment einer Busspredigt an minderwerthige Bekenner. Die Verbindung zwischen der vorwurfsvollen Frage (v. 46) und dem Gleichnisse

1) Nach dem alexandrinischen Texte stehen die Gnomen von den *blinden Blindenleitern* und von der Werthung des Schülers unverbunden nebeneinander; dagegen giebt der Text von *Blass* (*οὐκ ἔστιν μαθητὴς κατηρτισμένος ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ*) einen klaren Sinn, auch passt er gut in den Zusammenhang, indem er vor überhebender Selbstblendung warnt.

(v. 48. 49) ist durch einen von der sonstigen Knappheit des Ausdrucks abstechenden Uebergang hergestellt.

Die Analyse beweist, dass die verschiedenartigen Stücke der Rede, die lose aneinander gereiht sind, gleicherweise von dem Grundsatze aus orientirt sind, dass Gott auf Grund der bewährten Gesinnung und der ihr entsprechenden Leistung den Schüler Jesu für Zeit und Ewigkeit als Gotteskind behandelt, und dass eben diese Gesinnung und Leistung für Gott einen unvergänglichen Werth hat, weil sie dem Wesen Gottes entspricht. So ist die Voraussetzung für alles einzelne die Ueberzeugung von dem einzigen und unvergleichlichen Werth der Menschenseele, die alle Lehrweisheit Jesu durchleuchtet. Leistung und Gesinnung aber sind nicht in ebionitischer Weise gesondert. Nicht die Armuth an sich ist Verdienst, nicht der Reichtum an sich ist Schuld. Der Gedanke an eine „Entwerthung aller Kulturgüter" liegt fern ab. Dass die Rede, gleich der des Matthaeus, eine *σύνταξις κυριακῶν λόγων* ist, zeigen die Uebergangsformeln, die Recapitulation (v. 35), die mit Matthaeus sich deckenden, aber an verschiedenem Platze eingefügten Gnomen. Und eben diese Parallelen innerhalb der Rede lassen sich schwerlich anders erklären, als aus der Uebernahme bereits geformten Ueberlieferungsstoffes. Einzelne Formulirungen der Jesussprüche tragen auch bei Lukas die Spuren der Missionserfahrungen. Der hellenistische Ausdruck *υἱοὶ ὑψίστου* weist auf den Kreis, der diese Sprüche sammelte, ebenso die allgemeine Haltung der Rede, in der alle Beziehungen auf palästinensische Verhältnisse fehlen. Im Hinblick auf diese Verwandtschaft und diese Verschiedenheit von Inhalt und Färbung gewinnt man den Eindruck von einer unter andersartigen Bedingungen und Bedürfnissen festgelegten gemeinsamen Ueberlieferung. Matthaeus hat die Form, in der unter den palästinensischen Schülern Jesu seine Worte fortlebten, Lukas aber die Fassung, in der den Heidenchristen die Worte Jesu verkündigt wurden. Es ist zu untersuchen, ob dieser Eindruck, der aus der Analyse einer jeden Rede für sich gewonnen ist, sich durch die Vergleichung der Parallelüberlieferungen bestätigt.

3. *Vergleich der Relationen der Bergpredigt bei Matthaeus und Lukas.* Die Rede bei Matthaeus (97 Verse) hat die dreifache Länge

der des Lukas (29 Verse). Von den 29 V., aus denen die Rede des Lukas sich zusammensetzt, sind 25 nach ihrem Inhalte beiden gemeinsam; dem Lukas eigentümlich sind 4 V. (v. 24—26. v. 38a), 3 V. haben Parallelen ausserhalb der Relation des Matthaeus (v. 39 — Matth. 15, 14. V. 40 — Matth. 10, 24—25. V. 45 — Matth. 12, 37). Das Sondergut des Lukas umfasst also 7 V. (25 + 7). Die Differenz mit der vorher angegebenen Zahl (25 + 4) erklärt sich aus der abweichenden, die parallelen Worte anders trennenden Versabtheilung in den beiden Reden. Der Ueberschuss des Matthaeus über Lukas ist zum Theil ausschliessliches Ueberlieferungsgut des ersteren (5, 14. 17. 19. — Jac. 2, 10; 20. 21—22. 27—28. 33—37. — Jac. 5, 12; 38—42. 43—48. 6, 1—6. 7—8. 16—18. 19—21. 22. 23. 7, 6, zum Theil auch 6, 24—34), theils hat Lukas und Marcus dafür Parallelen in anderen Verbindungen.

Die weitgehende Uebereinstimmung der beiden Ueberlieferungen, besonders die Verwandtschaft des charakteristischen Eingangs- und Schlussabschnittes ist auf Grund der Litterarkritik in verschiedener, meist entgegengesetzter Weise erklärt worden. Wird eine directe Beziehung zwischen Matthaeus und Lukas angenommen, so fragt es sich, wer von beiden war die Vorlage des anderen? Leitet man beide aus einer und derselben Quelle ab, so fragt es sich, wer steht der ursprünglichen Fassung näher? *Sieffert* in seiner bleibend werthvollen Abhandlung „Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums“ (1832) erkannte in der Bergpredigt „die zusammengeflossenen Nachrichten“ über eine ursprüngliche Rede, die bei Matthaeus reicher und ursprünglicher als bei Lukas erhalten sei. *Weizsaecker* (Evangelische Geschichte 194 f.) bemüht sich, den sekundären Charakter der Lukasrede nachzuweisen; er habe die wohl zusammenhängende Rede, die Matthaeus aus der Quelle übernahm und erweiterte, zerstückt und in Gegensatz zu Matthaeus gebracht. Auch *B. Weiss* (Das Matthaeusevg. und seine Lukasparallelen S. 134 f.) erkennt in Matthaeus den treueren Bewahrer der Quelle. Dagegen halten *H. Holtzmann* (Synoptische Evangelien S. 76 f.) und *H. H. Wendt* (Lehre Jesu I 53 f.) die Fassung der Herrenworte in der Rede bei Lukas für ursprünglicher.

Die Entscheidung für und wider hängt an dem Aufspüren der litterarischen und, je nach der Gesammtschätzung der synoptischen Ueberlieferung, auch der tendenziösen Motive für die Abweichungen und Abwandlungen. In letzterer Hinsicht geht *Holsten* am zuver-

sichtlichsten vor (Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhalts S. 26). Aus rein dogmatischen Erwägungen habe Lukas die Rede des Matthaeus zurechtgestutzt. Das Reich Gottes sei ihm der Lebenszustand der Ausgleichung (Luk. 16, 25). Was dieser Anschauung nicht entspreche, sei fortgelassen, ebenso alles, was die Stellung Jesu und seiner Lehre zum mosaischen Gesetze betrifft, und alles, was eine antipaulinische Beziehung zulässt. Wenn dem so wäre, warum bringt derselbe Lukas 16, 17 den auffallenden Spruch Matth. 5, 18? Warum erwähnt er die falschen Propheten 6, 26? Warum bringt auch er, ebenso wie Matthaeus, Kampf- und Strafreden gegen die Pharisäer (11, 37 f. u. s. w.)? Und welch' ein Motiv konnte er haben, z. B. die Sprüche vom Sorgen, vom Almosengeben, wenn er sie in seiner Vorlage in gutem Zusammenhange fand, auszulassen? Weisen sie nicht auch auf eine „Ausgleichung"? Wie wenig aber deckt sich diese flache Bestimmung des Gottesreichs mit der reichen Anschauung, die Lukas ebenso wie die anderen Evangelisten darbieten? Und wie reimt sich der „gesinnungslose Unionspauliner Lukas" mit der dogmatischen Tendenz, alles „antipaulinische" zu tilgen?

Auch die Versuche, die Abweichungen der beiden Reden aus litterarischen Motiven zu erklären, werden dem Thatbestande nicht gerecht. Bei beiden Evangelisten liegt eine einheitlich geformte Rede vor, die ihren Schwerpunkt in sich selber hat. Sieht man auf die übereinstimmenden Theile, so ist man allerdings auf einen gemeinsamen Ursprung beider gewiesen. Läge dieser aber in einer verschieden benutzten gemeinsamen schriftlichen Quelle, so müsste diese sich reconstruiren lassen; oder erklärte die Uebereinstimmung sich aus gegenseitiger Benutzung, so müsste die Methode derselben sich erkennen lassen. Die Bestrebungen, auf diesen Wegen zu gesicherten Ergebnissen zu kommen, fristen ihr Leben durch gegenseitige Kritik, die wie eine Schraube ohne Ende arbeitet. Es ist unmöglich, auf dem Wege der Litterarkritik zu verstehen, warum Lukas, wenn er die Rede des Matthaeus oder eine ihr in der Hauptsache entsprechende Quellenschrift vor Augen hatte, dieselbe zerschnitt und anders vertheilte, oder warum Matthaeus, wenn die gemeinsame Quelle bei Lukas in ursprünglicherer Form erhalten ist, so oft das gute Gefüge der Ueberlieferung, in welcher die von ihm der Bergpredigt eingereihten Sprüche, dem besseren Zusammenhange bei Lukas gemäss, vorlagen,

beseitigte. Um so unbegreiflicher erscheinen derartige Experimente, wenn ein grundsätzlicher Unterschied in der Schätzung des Evangeliums Jesu bei Lukas und Matthaeus unerweislich bleibt. Warum also ward nicht, wenn die Worte, die sie berichten, in der Vorlage charakteristisch und eindrucksvoll, in abgerundeter Form gefasst waren, diese Fassung festgehalten?

Doch diese allgemeinen Erwägungen schlagen nur dann durch, wenn sie sich auf inductivem Wege bestätigen lassen. Mit welcher Voraussetzung also kommt die litterar-kritische Methode an die evangelische Ueberlieferung, und nach welchen Gesichtspunkten führt sie dieselbe durch?

Vorausgesetzt wird, dass die Abweichungen aus der Absicht des Autors zu verstehen sind, und zwar, je nachdem, als parteipolitisch und dogmatisch umgeformt, oder auch als durch litterarische Erwägungen bedingt. Diese litterarische oder tendenziöse Absicht muss aus dem Vergleich der postulirten Vorlage mit ihrer Bearbeitung und Abwandlung erkannt werden. Daher sind die „verrätherischen Spuren“ der Benutzung aufzuspüren. Diese sind formeller und sachlicher Art. In formeller Beziehung bringt der Bearbeiter die eigene Autorschaft zur Geltung. Dies verräth sich in dem Bestreben, die charakteristischen Züge seiner Quelle zu verwischen und seinerseits neue Lichter anzubringen. Man stösst auf unmotivirtes Abändern, auf vorsichtiges Ausbiegen. Der Bearbeitung mangelt daher die einheitliche Farbe. Auch die Aneinanderreihung der Gedanken in der Vorlage wird nicht festgehalten. Die Umordnung des Bearbeiters trägt die Spuren der Willkür, des Gekünstelten. Und lässt sich in der Vorlage ein bestimmtes Kunstgesetz nachweisen, so zeigt die Bearbeitung die Nachwirkungen davon in gestörter, uneinheitlicher Weise. Die zweite Hand, welche die Arbeit eines andern übernimmt und umformt, arbeitet eben weniger sicher, als die erste, die aus einem Gusse ihre Aufgabe löst. Was aber den Inhalt anlangt, so muss der von der Vorlage abweichende Zweck, in dem der Antrieb zur Umformung liegt, erkannt werden können. Ist derselbe ein tendenziöser, so zeigt die Bearbeitung Spuren der Vergewaltigung, der Entfremdung von dem ursprünglichen Charakter der Vorlage. „Das im Voraus gegebene Material von Ausdrucks- und Darstellungsmitteln ist in den Dienst eines fremden Gedankens getreten.“ Ist der Zweck ein rein

litterarischer, so stösst die Untersuchung auf Spuren von Verbesserungen, die gewöhnlich Entstellungen und Desorientirungen des Gedankens, bisweilen auch Missverständnisse sind. Es ist zu untersuchen, ob solche Merkmale litterarischer Umformung bei dem Vergleich der beiden Relationen der Bergpredigt greifbar hervortreten, oder ob die doppelte Fassung andere Charakterzüge hat und auf andere Ursprungsverhältnisse zurückweist.

Die Makarismen (Matth. 5, 3—12. Luk. 6, 20—23) sind übereinstimmend in frappirender, eindrucksvoller Weise eingeführt; durch den durchgeführten Parallelismus der Glieder trägt jedes der beiden Stücke das gleiche Gepräge. Daraufhin liegt es nahe, auf die Herkunft aus derselben Quelle zu schliessen. Andrerseits weicht die doppelte Fassung dem Inhalte und der Ausdehnung nach von einander ab. Den acht Makarismen des Matthaeus stehen vier des Lukas gegenüber, und mit diesen sind die vier Weherufe symmetrisch verbunden. Matthaeus ferner hat durch nähere Bestimmungen die Beziehung auf das innere Leben sicher gestellt, bei Lukas fehlt jede nähere Bestimmung dieser Art. Er vergegenwärtigt die Lage und die Verhältnisse, in der sich die Gesinnung des Gotteskindes bewährt. Hält man sich daher an den Wortlaut des einzelnen und nicht an den Sinn, so kann gezweifelt werden, ob er überhaupt an Gesinnungsleistungen denke (S. 43 f.). Wenn nun beide Ueberlieferungen auf eine und dieselbe schriftliche Quelle zurückführen, so muss erklärt werden, warum Lukas die directen Makarismen der Gesinnung fortgelassen, oder warum Matthaeus die Lukasquelle erweitert habe. Hier aber versagt jedweder durchschlagende Grund. Aus dem Gesammtcharakter der beiden Reden ist kein Anlass zu einer Abänderung nachzuweisen, so gewiss die Relation des Lukas nicht ebionitisch gefärbt ist und die des Matthaeus keine antiebionitischen (vgl. Matth. 19, 27) Cautelen hat. Beide Stücke haben ferner ihr individuelles, ursprüngliches Gepräge erhalten durch den unabhängig von einander durchgeführten Parallelismus der Glieder. Bei der Abhängigkeit von einer Quelle ist solche individuelle Färbung beider unverständlich. Dies erhellt am deutlichsten aus den Vergleich der Verse, die am verwandtesten sind (Matth. v. 11. 12. Luk. v. 22. 23). Hier geht auch Matthaeus, der bis dahin die Form der Aussage festhielt, in die Anrede über; die Seligpreisung und die

Verheissung sind bei beiden reicher ausgebildet, als in den übrigen Sprüchen. Aber die charakterisirenden Worte im einzelnen, die inhaltlich sich decken, sind selbständig und eigenartig. Lukas giebt ihnen eine concretere Beziehung auf bestimmte Erfahrungen. Dem *ὀνειδίζειν, διώκειν, εἰπεῖν πᾶν πονηρὸν ῥῆμα καθ' ὑμῶν* bei Matthaeus entspricht bei Lukas, wenn *καὶ ὀνειδίσωσι* zu tilgen ist, *μισεῖν, ἀφορίζειν, ἐκβάλλειν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν*, dem *ἕνεκεν ἐμοῦ* das *ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*. Auch mit der Verheissung verhält es sich ähnlich. Die Fassung bei Lukas ist weniger glatt, lebhafter; für *ἀγαλλιᾶσθαι* hat er *σκιρτᾶν*, statt *ὅτι* setzt er mit *ἰδοὺ γάρ* ein, statt *οὕτω* mit *κατὰ ταῦτα*, statt *ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν* hat er *ἐποίουν τοῖς προφήταις* (*οἱ πατέρες αὐτῶν*). Wo lag der Anlass zu diesen sachlich nichts ändernden Variationen, wenn sie aus einer schriftlichen Vorlage abzuleiten wären? Vergegenwärtigt man sich dagegen die Pathologie der gedächtnissmässigen Ueberlieferung, die den Kern sicher festhält, im Ausdruck des einzelnen sich freier bewegt, so erklärt sich das gegenseitige Verhältniss. Das in treuem Gedächtnisse von vielen festgehaltene Herrenwort lag eben den Evangelisten in verschiedener Fassung vor. Die über die anderen Makarismen hinausgehende Uebereinstimmung ferner wird daraus verständlich, dass gerade ein solches Wort in Zeiten der Bedrängniss vielfach wiederholt wurde. (Vgl. auch I. Petr. 4, 12—14). Darum ist es auch bei Matthaeus wie zur Verstärkung an das feste Gefüge der ihm voraufgehenden Seligpreisungen angereiht. Unter Annahme einer Quelle ist weiter zu erklären, warum Lukas die Weherufe den Makarismen entgegengestellt hat, die doch in derselben sich nicht fanden. Hat er sie frei componirt als Spruchdichter? Dies erscheint schon dadurch ausgeschlossen, dass diese Weherufe sich in den Zusammenhang seiner Rede nicht recht fügen. Er muss die Fortsetzung durch eine antithetische Ueberleitung vermitteln. Um so fester aber sind die Weherufe mit den Makarismen selbst formell und inhaltlich verwachsen.

Dass die Sprüche über die Liebeserweise (Luk. 6, 27—36) sowohl in selbständigem und abgewogenem Parallelismus als auch in ihrer dreifachen Einschärfung mit wohlbedachter Gruppirung zusammengestellt sind, ward nachgewiesen (S. 45 f.). Es fragt sich, ob diese Anordnung als Umordnung der Relation des Matthaeus oder seiner Quelle zu begreifen ist; und zwar müssten hier litterarische Motive

erkennbar sein, da keine dogmatische Tendenz greifbar hervortritt. *Joh. Weiss* (Bearbeitung des Meyerschen Lukascommentars 8. A. 1892 S. 386 f.) formulirt die dahingehende Abschätzung. Lukas habe aus Matth. 5, 20—48 nur eine Reihe von Sprüchen von allgemeinem Werthe aufgenommen und unter Voranstellung von Matth. 5, 44 zu einer Empfehlung der Feindesliebe umgestaltet. Er habe dabei die Tendenz, nur Sprüche des Verzichtens zu sammeln; daher lasse er Matth. 5, 41 fort. Aber die Mahnung zum willigen Geben (Matth. 5, 42), zum Gutesthun und Darleihen (v. 30. 33 f.) lässt er nicht fort. Dies sind doch ebenso positive Leistungen wie das Erweisen der Barmherzigkeit (v. 36). Und geht der Inhalt der hier zusammengestellten Gnomen in das Gebot der Feindesliebe auf? Wie kann es ferner erklärt werden, dass die anderen Sprüche von der vergebenden und der thätigen Liebe, die Matthaeus in dem Abschnitte 5, 20—6, 18 gesammelt hat, einfach übergangen sind, wenn Lukas unter diesen Gesichtspunkten seine Vorlage bearbeitete?

In der Verbindung und Ausdrucksweise der Einzelsprüche bewährt sich durchweg die Unabhängigkeit des Lukas von den Quellen, die etwa dem Matthaeus zu Grunde liegen. Dass die goldene Regel mit der Ermahnung zum Geben sich sachlich verbindet (6, 30. 31), bedarf keines Erweises. Auch entspricht es der Weise Jesu, in seinen Einschärfungen derselben Wahrheit gleichzeitig einen allgemeinen und einen concreten Ausdruck zu geben. Es würde daher nicht auffallen, wenn analog Matth. 7, 12 an 5, 42 sich anschlösse. Wie erklärt sich aber unter Annahme einer Quelle für beide die verschiedene Einordnung? Entweder hätte Matthaeus die verbundenen Worte getrennt, um den Plan seiner Rede durchzuführen, oder Lukas hätte die Gnome, obwohl sie auch an der Stelle, wo sie Matthaeus bringt, ihr besonderes Gewicht besitzt, unter Beiseitesetzen aller anderen herübergenommen. Warum aber sollte er sie dann nicht in der Verbindung mit dem Spruche vom Richten (v. 37) belassen haben, die doch durch die Gedankenfolge bei Matthaeus (7, 1 f. 12) sich aufdrängt?

Auch die Ausdrucksweise im einzelnen trägt die charakteristischen Züge einer nach ihrem Ursprunge gemeinsamen, nach ihrer Fassung unabhängigen Ueberlieferung. Bald hat Matthaeus, bald Lukas den bezeichnenderen Ausdruck; beide führen bei voller sachlicher Uebereinstimmung andere concrete Züge zur Kennzeichnung ein. Nur in

einem einzigen Falle ist ein seltener Ausdruck in gleicher Formel von beiden verwandt (Matth. 5, 44. Luk. 6, 28: *προσεύχεσθε ὑπὲρ* — Luk. *περὶ* — *τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς*), während die übrigen Glieder der Aussage verschieden lauten. Eben das seltene Wort ist widerstandsfähiger gegen Variiren, es prägt sich jedem, der es einmal in diesem Zusammenhange gehört hatte, fester ein, als der weniger bezeichnende Ausdruck. Folgendes sind die bemerkenswerthesten Abweichungen:

Luk. 6, 29: *τῷ τύπτοντί σε ἐπὶ τὴν σιαγόνα* —

Matth. 5, 39 f.: *ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίσει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα (σου)* —

Luk.: *πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην.*

Matth.: *στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην.*

Luk.: *καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον* —

Matth.: *καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν* —

Luk.: *καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς.*

Matth.: *ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον.*

Luk. v. 30: *παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου* —

Matth. v. 42: *τῷ αὐτοῦντί σε δός* —

Luk.: *καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει.*

Matth.: *καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σου δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς.*

Dass Lukas zweimal *ἀπὸ τοῦ αἴροντος* wiederholt, wo Matthaeus mit dem Ausdrucke wechselt, schliesst litterarische Abhängigkeit aus, ebenso, dass er *δανείζεσθαι* in anderer guter Verbindung bringt (v. 34. 35).

Luk. v. 35: *καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου* (s. S. 42) —

Matth. 5, 45: *ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς* —

Luk.: *ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς.*

Matth.: *ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.*

Sollte eine so einschlagende Wendung, wie sie Matthaeus hat, von Lukas verschmäht worden sein, wenn sie ihm zur Kenntniss gekommen wäre?

Luk. v. 36: *γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν.*

Matth. 5, 48: *ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὥσπερ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.*

Der Spruch, der bei beiden in gleichem Zusammenhange steht, hat eine reiche Nebenüberlieferung, die quellenkritisch deshalb von

Interesse ist, weil sie in der Charakteristik des Strebeziels mit Lukas zusammengeht, dann aber übereinstimmend jenes plastische Wort zum Beleg der unerschöpflichen Güte Gottes (Matth. 5, 45) mehr oder weniger frei damit verknüpft. Justin (Ap. I 15 S. 62e, Tryph. 96 S. 324a) hat: *γίνεσθε (δὲ) χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες.* Hom. Clem. III 57: *γίνεσθε ἀγαθοὶ καὶ οἰκτίρμονες* (XVIII 2: *ἐγὼ φημι ἀγαθὸν εἶναι τὸν παρεκτικόν,* es folgt die Matth. 5, 45 analoge Begründung). Die Verbindung *χρηστὸς καὶ οἰκτίρμων* als Charakteristik einer wahrhaft humanen Gesinnung ist den Griechen nicht unbekannt.[1]) Lukas hat beide Epitheta getrennt in zwei unmittelbar aufeinander folgenden Versen (v. 35. 36). Sie sind bezeichnender als das allgemeine *τέλειος*, stammen aber aus der gleichen religiösen Anschauung [2]). Dass Lukas *τέλειος*, ein dem Paulus geläufiges Wort, sollte vermieden haben, wenn es in seiner Vorlage stand, oder dass Matth. es für die kräftigere Bezeichnung sollte eingesetzt haben, ist gleich unwahrscheinlich, zumal auch die LXX *οἰκτίρμων* reichlich mit verschiedenen Synonymen verbunden verwenden.[3]) Die Nebenüberlieferung aber beweist durch ihre freien Combinationen, wie elastisch und zäh zugleich die Herrenworte festgehalten wurden, zäh, was den einmal gut formulirten Ausdruck angeht, elastisch in dem Verbinden der einzelnen Stücke.

So beweist die Gegenüberstellung der einzelnen Aussprüche, dass ihre Formgebung nicht aus litterarischen Ueberlegungen sich erklärt, kraft deren die Abhängigkeit von derselben Quelle zu fordern wäre. Dazu kommt, dass beide Referenten den Parallelismus der Glieder in ihrer Wiedergabe festhalten, aber jeder in eigentümlicher und selbständiger Weise. Da müsste also der eine das gute Gefüge der Vorlage zerstört haben, um aus eigenen Mitteln ein anderes gleichwerthiges Gefüge herzustellen!

Aber zeigen sich in den von Matthaeus abweichenden Formulirungen des Lukas nicht doch einzelne Spuren tendenziöser Veränderungen? Man hat darauf hingewissen, dass er zweimal *χάρις* (im

1) Schon Theokrit Eidyll. 15, 75: *χρηστὸς καὶ οἰκτίρμων ἀνήρ.*

2) Schwerlich aus verschiedener Uebersetzung von שלם, wofür die LXX zwar *ἵλεως* und *φίλος* haben, niemals aber *οἰκτίρμων. Barmherzig* heisst es eben nicht. *Dalman* Worte Jesu I. S. 52 gegen *Nestle.*

3) *οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμος.* Psalm 102, 8. 144, 8. Joel 2, 13. Jon. 4, 3 u. ö. Vergl. auch Jak. 5, 11: *πολυσπλαγχνὸς καὶ οἰκτίρμων.*

Sinne von I Petr. 2, 19) setzt, wo Matth. in dem Parallelspruch *μισθός* gebraucht, — das sei paulinisch; dass er ebenda zweimal das allgemeine *ἁμαρτωλοί* für das bezeichnendere *τελῶναι — ἐθνικοί* verwendet (v. 33. 34. Matth. 5, 46. 47.) Aber mit *χάρις* correspondirt sofort *μισθός* (v. 35, vgl. v. 23), die Wendung *τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί* ist dem Luk. geläufig (5, 30. 7, 34. 15, 1), ebenso biegt er dem Ausdruck *ἔθνη τοῦ κόσμου* nicht aus in einer entsprechenden Antithese (12, 30). Dass er *ἐθνικός* gar nicht und *τελώνης* nicht in abschätziger Bedeutung dem Gotteskinde entgegenstellt, erklärt sich aus dem hellenistischen Charakter seines Evangeliums ebenso wie die Verwendung von *υἱοὶ ὑψίστου* (v. 35). Dass ferner der in der Bergpredigt des Matth. mit besonderem Nachdruck gebrauchte Ausdruck *ἀδελφός* bei Lukas 6, 27—38 fehlt, ist um so weniger aus tendenziösen Ueberlegungen zu verstehen, als er 6, 42 ganz so wie bei Matth. verwandt wird.

Unentwirrbar verwickelt wird unter Voraussetzung einer litterarischen Abhängigkeit das Verhältniss von Matth. 7, 1—5 und Luk. 6, 37. 38. 41. 42. Es lassen sich psychologische Skizzen schreiben, um zu erklären, woher Lukas die gute und enge Verbindung von Gnome und Gleichniss bei der Warnung vor selbstverblendetem Richten gelöst und durch weitere Zuthaten verdunkelt habe, oder warum Matthaeus, falls Lukas das Ursprünglichere gäbe, eine neue, einheitlichere Fassung herstellte. Bei Matthaeus ist das Ganze wohl abgerundet und geschlossen. Das Verbot (7, 1) wird in zwei parallelen Sätzen begründet (7, 2) und durch ein Gleichniss verdeutlicht (7, 3—5). Ist diese Zusammenstellung die Vorlage für Lukas? Der Satz: *Mit dem Masse, mit dem ihr messet, wird euch gemessen werden,* gehört, wie Mark. 4, 24 und die Nebenüberlieferung (Clem. I Kor. 13. Polyk. 2. Hom. Clem. XVIII, 16) zeigt, zu den geflügelten Worten, die sehr verschiedene Verwendung gestatten. So steht es denn in anderer Verbindung und leicht abgewandelter Form in der Parallele des Lukas, und zwar wiederum in gutem, durch den voraufgehenden Satz kräftig hervorgehobenem Zusammenhange. Und auch bei Lukas sind die einzelnen Glieder in eigenartigem Parallelismus aufgereiht. Daher liegen hier gleichfalls zwei selbständige Ueberlieferungen vor. An Stelle des einheitlichen Gedankens bei Matthaeus bringt Lukas eine Gruppe von parataktischen Ermahnungen, ähnlich wie dies noch

umfassender, in durchaus freier Weise Hauptsätze der Bergpredigt wiedergebend, der Clemensbrief (I 13) thut. Und die Gleichnisse? Sie sind gleichmässig gegliedert; zwei Fragen, die in sich steigernder Folge an das Gewissen sich richten, und das Gebot mit der harten Anrede: *Du Heuchler.* Trotzdem hat die Stilisirung nicht wenige sachlich gleichgiltige Abweichungen, die, wenn sie absichtsvolle Veränderungen einer Vorlage sein sollten, „verrätherische Spuren" geistesarmer Kleinlichkeit wären [1]). Nun verbindet sich das Gleichniss ebenso leicht mit Matth. 7, 1. 2, wie es sich nicht unangemessen in dem parabolischen Abschnitt der Lukasrede einfügt. Der verschiedene Platz ist ihm doch wohl angewiesen, weil der eine Referent die Verbindung, in der es bei dem andern stand, nicht kannte.

Das Folgende des parabolischen Abschnitts (v. 39—49) führt auf die gleichen Ergebnisse. Die parallelen Worte sind in beiden Reden eigentümlich gefasst, zum Theil auch anders orientirt. Beide haben andererseits ihr Sondergut; für den grösseren Theil desselben bietet sowohl Lukas wie Matthaeus Parallelen in anderem Zusammenhange. Erkennt man in diesem Thatbestand zwei selbständige Zusammenstellungen sachverwandter Aussprüche, so erklärt sich die relative Selbständigkeit in Fassung und Anordnung. Besonders einleuchtend tritt diese in dem Gleichnisse heraus, mit dem beide Relationen die Rede abschliessen (Matth. 7, 24—27. Luk. 6, 47—49). Beide haben ihren eigentümlichen Parallelismus. Matthaeus ist reicher, Lukas knapper. Jener schildert besonders anschaulich das entgegengesetzte Schicksal der verschieden gegründeten Häuser, dieser verweilt anschaulicher bei der entgegengesetzten Art des Hausbaues. Beide haben bezeichnende Ausdrücke, die ihnen gehören, namentlich in den sich ergänzenden Schilderungen. Matthaeus veranschaulicht auf das eindrucksvollste die Schrecken des Unwetters: *und es goss der Regen,*

1) Abgesehen von verschiedener Wortstellung sind es folgende:

Matth.	Luk.
ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ	*ἐν τῷ ἰδίῳ ὀφθαλμῷ.*
ἢ πῶς ἐρεῖς	*ἢ πῶς δύνασαι λέγειν.*
ἄφες	*ἀδελφέ, ἄφες.*
ἐκβάλω τὸ κάρφος ἀπὸ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου	*ἐκβάλω τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθ. σ.*
καὶ ἰδού, ἡ δόκος ἐν τῷ ὀφθ. σ.	*αὐτὸς τὴν ἐν τῷ ὀφθ. σ. δόκον οὐ βλέπων.*

Am bemerkenswerthesten ist die letzte Differenz, wo Matth. den volkstümlicheren Ausdruck hat, ganz so wie umgekehrt v. 23 Lukas im Vergleich mit Matth. 5, 12.

und es kamen die Ströme, und es wehten die Winde und prallten auf jenes Haus (v. 25. 27). Lukas malt mit Sachkenntniss den Hausbau vor Augen: *er grub aus und vertiefte und legte das Fundament auf den Felsen* (v. 48). Dagegen wiederholt er in der Schilderung des Ausgangs das ihm eigentümliche einfache, aber kräftige προσέρηξε. Wie in Palästina das Wetter tobt, blickt bei Matthaeus durch, bei Lukas, wie man in Palästina Häuser baut. Bezeichnend ist auch die Abweichung in der Verdeutlichung des Zusammenhanges von Baum und Frucht, die beide verschieden anordnen. Matthaeus (7, 16) stellt das Wort an den Anfang: *Erndtet man etwa Trauben von Dornen oder von Diesteln Feigen?* Lukas (6, 44) setzt es mit veränderten Bildern an den Schluss: *man sammelt nicht Feigen von Dornen, auch erndtet man* (τρυγῶσι) *nicht vom Dornbusch eine Traube.* In Summa, die Kennzeichen einer litterarischen Verarbeitung derselben Quelle oder einer gegenseitigen Benutzung oder einer tendenziösen Umformung der gleichen Stoffe sind in den parallelen Stücken der beiden Reden nicht nachweisbar.

4. *Die synoptischen Parallelen für die dem Matthaeus und dem Lukas eigentümlichen Sprüche der Bergpredigt.*

Die Analyse der doppelten Ueberlieferung der Bergpredigt ergab, dass in ihr die Zusammenstellung einer der Form nach relativ festgelegten Masse von Sprüchen vorliege; die Vergleichung der beiden Relationen erwies die gegenseitige litterarische Unabhängigkeit. Ehe aber das abschliessende Urtheil abgegeben werden darf über die Beschaffenheit der Stoffe und über ihre Schicksale bis zu der Zeit, wo sie von den Evangelisten als die Bergpredigt gebucht wurden, sind die synoptischen Parallelen der Sprüche ausserhalb der beiden Reden zu prüfen. Lukas hat deren nur wenige. Dagegen finden sich bei Matthaeus nicht nur innerhalb der Rede die bereits in der Analyse nachgewiesenen sich entsprechenden und deckenden Aussprüche, sondern er bringt gleiche Worte auch an anderen Stellen seines Evangeliums. Dazu kommen die Sprüche und Spruchgruppen, in denen er mit Markus und Lukas zusammentrifft. Die Vergleichung dieser Worte stellt das behandelte Problem in neue Beleuchtung. Sie ermittelt als Thatbestand, dass derselbe Spruch in mehr oder weniger gleichem Wortlaut hier als Einzelspruch, als Apophthegma angeführt

ist, dort als Bestandtheil eines grösseren Zusammenhanges. Ist dies veranlasst durch die verschiedenen Aufzeichnungen, welche zugleich die Evangelisten benutzten? Dann träte neben die Logienschrift des Matthaeus eine weitere schriftliche Quelle; diese hätte Matthaeus gemeinsam mit Marcus und Lukas benutzt, wenn alle drei den Spruch zweimal berichten. Und weiter, hat den Spruch Matthaeus und Lukas, ohne dass Marcus eine Parallele bietet, so kann noch eine dritte Quelle postulirt werden. Die Art der Arbeit aber, die den Evangelisten hier von den Litterarkritikern zugemuthet wird, ist schwer vorstellbar. Um das Verhältniss der beiden Relationen der Bergpredigt zu erklären, statten sie den Referenten mit jedweder litterarischen Kunst aus; er bearbeitet die überlieferte Spruchweisheit durchaus wie freies litterarisches Eigentum, dass er nicht nur ordnet und zusammenstellt, sondern umformt nach besonderen Rücksichten und Tendenzen. Andererseits wird im Hinblick auf die Dubletten und sonstigen Parallelen gefordert, dass treu und sorgfältig alles was die Quellen boten aufbehalten sei. Beides zusammen ist doch wohl schwerlich richtig. Derselbe Autor ist nicht zugleich ein pietätvoller Sammler und ein rücksichtsloser Umbildner. Hier planvoll abändernd, dort wie gedankenlos, ohne Scheu, denselben Spruch zweimal, und noch dazu mit mancherlei Abänderungen zu bringen, das Vorgefundene schlicht aufnehmend. —

Um eine möglichst erschöpfende Uebersicht über den verwickelten Sachstand zu gewinnen, erörtern wir nacheinander die Parallelen des Lukas, die Dubletten des Matthaeus und ihre Parallelen, die Parallelen bei Matthaeus und Marcus, bei Matthaeus, Marcus und Lukas und endlich die des Matthaeus und Lukas.

Von dem Eigengut des Lukas haben drei Sprüche Parallelen bei Matthaeus, keiner bei Marcus. Sie finden sich alle in dem parabolischen Theile (6, 39. 40. 43—45), dem Abschnitte der Rede also, der zwar durch die Absicht, Beherzigungen für die Lehrer zu sammeln, geeint ist, aber loser zusammengefügt ist, wie die anderen beiden Theile. Dies spricht für eine Composition aus Einzelsprüchen. Lässt sich nun aus den Parallelen eine gemeinsame Quelle ermitteln?

Luk. 6, 39 entspricht Matth. 15, 14. In zwei parallelen Fragen veranschaulicht Lukas die Unmöglichkeit, dass ein Blinder einen Blinden führe. Der Lehrer muss offene und scharfe Augen haben,

damit er dem Schüler den Weg weise. Bei Matthäeus gehört der Spruch (ἡ παραβολή v. 15) in eine Polemik gegen die Pharisäer. Jesus fordert von den Jüngern, diese sich selbst zu überlassen. *Sie sind blinde Führer von Blinden.* Was das bedeutet, sagt der angefügte Satz mit Ausdrücken, welche den bei Lukas gebrauchten gleich sind. Das Gefüge aber und der Zusammenhang ist verschieden, ebenso die Beziehung; durch das Bild werden bei Lukas die Lehrer gewarnt, bei Matth. die Pharisäer verurtheilt. Zu beidem ist es gleich geeignet. Ist es aber wahrscheinlich, dass Lukas den Spruch aus seinem guten Zusammenhange gelöst und ihn umgeformt hat, um ihn neu zu verwenden? Warum hätte er denn 15, 13 übergangen, einen Ausspruch, der sich gleich gut an 6, 39 wie an das Bild vom guten und schlechten Baum (6, 43 f.) angliedern liess? Dass das Wort bei beiden als παραβολή bezeichnet ist, entspricht seinem Charakter.

6, 40 deckt sich dem Sinne nach mit Matth. 10, 24. 25 und hat eine Sachparallele in Joh. 13, 16. Es ist wahrscheinlich, dass der Spruch in der alexandrinischen Textüberlieferung mit Rücksicht auf die Parallele bei Matthäeus erweitert worden ist (S. 46). Wäre das auch nicht der Fall, so erscheint doch eine litterarische Abhängigkeit ausgeschlossen. An beiden Stellen ist der Zusammenhang ein angemessener. Bei Matthäeus dient das Wort zum Trost, bei Lukas orientirt es über den Massstab zur Beurtheilung des Schülers. Die reichere Ausgestaltung bei jenem ist durch eine kürzere Fassung ersetzt. Das charakteristische κατηρτισμένος, das bei Lukas der Gnome ihren Schwerpunkt giebt, fehlt bei Matthäeus, der sich mit der allgemeinen Wendung οὐκ ἔστιν . . ὑπέρ begnügt.

Lukas 6, 43—45 entspricht zum Teil Matth. 7, 16—19 (s. S. 46). Das Wort von den *falschen Propheten,* das die Aussage einleitet und ihr eine verengte Beziehung giebt, fehlt bei Lukas, trotzdem er an anderer Stelle solche Heuchler erwähnt (6, 26). Was bei Lukas über diese Parallele hinausgeht (v. 45), trifft zusammen mit Matth. 12, 34. 35; v. 43. 44ª ist aber in der Fassung Matth. 7, 17 ähnlicher, als 12, 33, wie die abweichende Verwendung des ποιεῖν (ποιεῖν τὸ δένδρον καλόν — καρπὸν ποιεῖν) beweist. So müsste Lukas bei litterarischer Abhängigkeit die doppelte Ueberlieferung bei Matthäeus, deren jede in selbständigem Parallelismus durchgeführt ist, frei combinirt haben. Dabei hätte er sich noch eine weitere Umorientirung gestattet unter

Beseitigung des eindrucksvollen und bedeutsamen Zusammenhangs bei Matth.; denn bei diesem dient die Gnomenreihe 12, 33—37 zu einer Erläuterung des Ausspruchs über die Sünde wider den heiligen Geist, die in Antithesen, strafender Anrede und warnendem Aufschlusse sich entfaltet. Der Erfahrungssatz: *Denn wessen das Herz voll ist, geht der Mund über* wird darin durch Angabe der entgegengesetzten Rede des guten und des argen Menschen beleuchtet (12, 34[b]. 35). Dieses Verhältniss ist bei Lukas umgekehrt, und die bei Matth. vorliegende Beziehung des Gedankens ist verwischt. Er giebt der Aeusserung die allgemeinere Wendung, dass die Rede die Offenbarung der Herzensbeschaffenheit sei, und begründet dies mit jenem Erfahrungssatze. Im einzelnen aber hätte er verschiedentlich Ausdrücke und Wortfolge abgeändert, die für den Sinn gleichgiltig sind.[1]) Die eigenartige und gerundete Fassung der Sprüche bei Lukas erklärt sich daher wohl allein unter Annahme ihrer litterarischen Unabhängigkeit von der Ueberlieferung, die Matthaeus wiedergiebt.

Die zuletzt betrachteten Aussprüche gehören zugleich zu den Dubletten des Matthaeus.[2]) Der jedesmal angemessene Zusammenhang, in dem dieser an zwei Stellen dasselbe Bildwort bringt, und die gleich eigentümliche und kraftvolle Fassung, die er beide Male ihm giebt, lassen darüber keinen Zweifel, dass es in der That als ein unter verschiedenen Umständen wiederholtes ihm bekannt geworden ist. Dies gilt auch von den übrigen Dubletten, von denen keine zu seinem Eigengut gehört; einmal nämlich trifft er hier mit Marcus allein, sowie vorher mit Lukas allein zusammen, zweimal geht er mit beiden parallel.

Matth. 5, 29. 30. 18, 8. 9. Marc. 9, 43—47 findet sich der Spruch von der freiwilligen Selbstverstümmelung zur Ausrottung des

---

1) 6, 45 zweimal in den parallelen Gliedern *ἐκβάλλει* für *προφέρει* bei Matth., *τὸ ἀγαθόν, τὸ πονηρόν* für den Plural bei Matth. vor *περισσεύματος* fällt der Artikel aus, den Matth. setzt u. s. w.

2) Es werden damit die gleichen Sprüche bezeichnet, die er an verschiedenen Stellen hat, nicht die zahlreichen Sachparallelen der Bergpredigt, unter denen noch hervorgehoben seien 5, 33 f. und 23, 16—22 (Schwören), 6, 3 f. und 25, 37—40 (Almosen), 6, 26 f. und 10, 29—31 (die Vögel unter dem Himmel), 7, 6 und 10, 11. 7, 12 und 22, 39. 40. 7, 15 und 24, 4. 5. 24. 7, 23 und 13, 41 (25, 41).

inneren Aergernisses, also die paradoxeste Anweisung zur Befreiung des inneren Menschen von allem, was sein Verhältniss zu Gott stört und hemmt (S. 21). Der Zusammenhang, in dem der Ausspruch an den beiden Stellen des Matthaeus steht, ist ebenso verschieden, wie die Form der einzelnen Glieder. In dem strikten Parallelismus von 5, 29. 30 wird das rechte Auge und die rechte Hand als Anlass des Aergernisses genannt; es folgt die Forderung: *ἔξελε* (*ἔκκοψον*) *αὐτὸν* (*αὐτὴν*) *καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ*, und die Begründung *συμφέρει γάρ σοι* mit einer Variation im letzten Gliede (*βληθῇ εἰς γέενναν — εἰς γέενναν ἀπέλθῃ*). 18, 8. 9 wird zuerst Hand und Fuss gemeinsam genannt, sodann das Auge. Der Forderung (*ἔκκοψον — ἔξελε — αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ* wird eine antithetische, bestimmter ausgedrückte Begründung hinzugefügt. Sie vergegenwärtigt den entgegengesetzten Erfolg, indem sie dem *εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωήν* das *βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον* (*εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός*) gegenüberstellt. Die reine Symmetrie ist dadurch gestört, dass im ersten Satze zwei Glieder genannt werden, im zweiten eines. Sonst ist der Parallelismus gewahrt, und zwar im Vergleich mit der Dublette in selbständiger Weise. Der Gedankengehalt deckt sich vollständig. Der Begriff des Aergernisses verknüpft beide Male den Spruch mit dem Vorhergehenden. Aber allerdings ist die Verknüpfung an der zweiten Stelle einleuchtender. Dort nämlich ist eine grössere Gruppe von Worten gesammelt, die sich auf das Aergerniss beziehen und durch den Rangstreit der Jünger veranlasst sind. Jesus verbildlicht die rechte Gesinnung des Jüngers an dem Kinde und knüpft daran die weiteren Mahnungen und Warnungen. Sieht man auf den verschieden engen und durchsichtigen Zusammenhang, in dem derselbe Spruch an verschiedener Stelle überliefert ist, so könnte man annehmen, er sei aus seinem ursprünglichen Gefüge gelöst, um unter einem anderen Gesichtspunkte von neuem nutzbar zu werden. Aber die selbständig eigenartige Fassung des gleichen Gedankens schliesst solche Uebernahme aus. So liegt auch hier eine zwiefache Ueberlieferung vor, bei der nicht zu entscheiden ist, welche die ursprünglichere sei. Derselbe Gedanke ist dem Ausdrucke nach in gleich einleuchtender Weise variirt, im ersten Spruch durch Hinzufügung des befremdlichen *δέξιος* frappanter zugespitzt, in dem zweiten durch Hinzufügung der Hand bereichert und sonst auch anschaulicher ausgeprägt. Dies beweist der sachgemässe Wechsel in

den Bezeichnungen der Verstümmelung: *κυλλός* von der Hand, *χωλός* vom Fusse. Nun kommt aber die Parallele bei Marcus (9, 42—49) hinzu, die sich zu Matth. 18, 9. 10 wie die vollkommen abgerundete Formulirung, sei es zum vorläufigen Entwurfe, sei es zu einer Verkürzung verhält. In schönem Parallelismus ist die Hand und der Fuss gesondert, wozu im dritten Gliede das Auge tritt. Alle bezeichnenden Ausdrücke entsprechen sich sonst, nur setzt Marcus an der dritten Stelle bei der Angabe des entgegengesetzten Looses an die Stelle der vorher mit Matthaeus übereinstimmend gebrauchten Wendung *εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν — εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, und auch die Formeln für das Verderben sind verschieden (Matth. zweimal *βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον*, Marc. zuerst *ἀπελθεῖν εἰς τὴν γέενναν*, sodann zweimal *βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν* = Matth. 5, 29. 30, — an letzter Stelle mit der emphatischen Hinzufügung von Jes. 66, 24). Abgesehen von diesen Differenzen weichen die Texte einige Male ab in der Wortstellung und in Setzung (Marc.) oder Fortlassung (Matth.) des Artikels; Matth. hat ferner als Einführung *εἰ δέ — καὶ εἰ* mit Indic., Marc. *καὶ ἐάν* mit Conj.; dem *ἔκκοψον καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ* (Matth. v. 9) entspricht *ἀπόκοψον αὐτήν — αὐτόν* (Marc. v. 43. 45), dem *ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ* (Matth. v. 10 = 5, 29) das knappere *ἔκβαλε αὐτόν* (Marc. v. 47). Ist hier nun nicht litterarische Abhängigkeit zu behaupten? Dann wohl, wenn irgend ein durchschlagender Grund nachweislich wäre, warum Matthaeus die reichere und vollkommenere Form des Marcustextes verkürzt oder Marcus die zusammengezogenen des Matthaeus erweitert hätte, warum ferner die gleichgültigen Ausdrücke verändert sind. Aber die Weise, in der Matthaeus sonst den Parallelismus der Glieder durchführt, verbietet die Annahme, dass er eine ihm vorliegende bessere Form zerbrochen habe. Bei Marcus andererseits tritt die Vorliebe für Parallelisirung nicht so entschieden hervor. Dazu kommt, dass beide trotz gleicher Orientirung der ganzen Spruchgruppe in der Zusammenordnung wesentlich abweichen. Bei Marcus nämlich drängt sich zwischen die Erhebung des Kindes zum Vorbilde (v. 36. 37) und die Warnung vor Aergerniss eine durch die Anklage des Johannes veranlasste Entscheidung über das Verhältniss „legitimer“ und freier Arbeit im Namen Jesu. Die Verbindung ist bei ihm weniger fest. Auch stossen sich gewissermassen die Warnungen vor „Aergerniss geben (v. 42) und vor Aergerniss nehmen

(v. 43 f.), die bei Matthaeus durch einen allgemeinen Satz vermittelt sind (18, 7). Nimmt man hinzu, dass die Gnomenreihe bei Marcus mit dem selbständigen, räthselhaft gefassten Spruche vom Salz abschliesst (9, 50), so macht das Ganze den Eindruck einer aus Einzelsprüchen mit Rücksicht auf die innere Verwandtschaft zusammengefügten Gnomenreihe. Dass die Verbindung von keinem der Evangelisten selbst hergestellt ist, beweist das Zusammenstimmen ihrer Relationen in den Hauptstücken. Dass das von ihnen Gebuchte nicht vollständig festgelegt war, beweist die Verschiedenheit der Anordnung und des Ausdrucks und das Eigengut eines jeden. Dass endlich der Spruch von der Selbstverstümmelung nicht zu den allgemein überlieferten Worten Jesu gehörte, folgt aus seinem Fehlen bei Lukas. Mit besonderer Betonung hebt dieser sonst die Pflichten äusserster Selbstverleugnung hervor. Sollte er ihn, falls er ihm bekannt geworden wäre, übergangen haben?

Aeusserungen über die Ehescheidung, die mit Matth. 5, 32 parallel gehen, finden sich Luk. 16, 18. Matth. 19, 3—9. Marc. 10, 1—12. Der an den beiden ersten Stellen überlieferte Einzelspruch steht sich in der Fassung ebenso nahe, wie die an den beiden anderen berichteten Verhandlungen über die Frage, welche mit den Pharisäern und mit den Jüngern geführt werden. Gemeinsam ist allen diesen Aeusserungen die energische Erledigung der grausamen Casuistik der alttestamentlichen Ehescheidungssatzungen, nach denen die Ehefrau so gut wie rechtlos dasteht und die Ehescheidung von dem Belieben des Mannes abhängig gemacht wird. Jesus erklärt in dem ausführlicheren Berichte diese Haltung des mosaischen Eherechts pragmatisch durch Hinweis auf die *Herzenshärtigkeit* (σκληροκαρδία) des Volks, mit welcher der Gesetzgeber rechnete (Matth. 19, 8. Marc. 10, 5). Es ist das einzige Beispiel einer directen Begründung des relativen Werthes einer Gesetzesvorschrift, das die Evangelien aufbehalten haben. In der Wiedergabe der Weisungen Jesu hat Matthaeus eine Einschränkung, und zwar an beiden Stellen; die Ehescheidung in Folge von Ehebruch wird gestattet (5, 32. 19, 9). Lukas und Marcus geben das Verbot ohne Einschränkung. Und dies scheint allerdings das ursprüngliche; denn Jesus vermeidet in seinen Weisungen alle Casuistik (vgl. S. 32).

Was zunächst das gegenseitige Verhältniss der Dublette des

Matthaeus betrifft, so weist die eben erwähnte ihm eigentümliche Einschränkung auf denselben Berichterstatter, nicht aber auf denselben Gewährsmann; auch die ebenmässige Verwendung von μοιχᾶσθαι im Sinne von Ehebruch treiben. Der quellenkritische Vergleich sodann sowohl des Einzelspruchs bei Matthaeus und Lukas, als auch der Verhandlungen bei Marcus und Matthaeus ergiebt gleichfalls die litterarische Unabhängigkeit der hier gesammelten Aussprüche. Matth. 5, 32 berichtet eine doppelte Entscheidung, die den Mann angeht; ihm wird die Scheidung von seiner Frau und die Verheirathung mit einer geschiedenen verboten. Auffallend ist die Begründung, nach der im ersten Falle der Mann den Ehebruch des Weibes veranlasst, im zweiten selbst Ehebruch treibt. Diese Unterscheidung hat nur rhetorische Bedeutung. Luk. 16, 18 giebt in eigentümlichem Ausdruck (er braucht sachgemäss μοιχεύειν, nicht μοιχᾶσθαι) die Sentenz einheitlicher gefasst, indem der Schwerpunkt ausschliesslicher in das Verbot der Verheirathung des Mannes, sei es mit einer anderen als der entlassenen Gattin, sei es mit einer geschiedenen Frau, gelegt wird. Er reiht die Sentenz asyndetisch an die Aussage über die bleibende Geltung des Gesetzes (16, 17). Das schaut aus wie eine Erinnerung an eine Rede Jesu, deren Inhalt bei Matth. 5, 17 f. 21 f. erhalten ist, aber eben nur wie eine Erinnerung. Und wie Lukas in dem Abschnitte, in dem der Parallelspruch steht, durchaus als Sammler arbeitet, zeigt der unvermittelte Wechsel von Gleichnissen und einzelnen Aussprüchen.

Die beiden Perikopen (Matth. 19, 1—9. Marc. 10, 1—12) enthalten in entgegengesetzter Folge und mit mancherlei Abweichungen im einzelnen die Kritik der mosaischen Satzung und die neue Begründung der Heiligkeit der Ehe aus der Schöpfungsordnung. Bei Matthaeus geht die religiöse Begründung, bei Marcus die Kritik des Moses voran. Bei beiden folgt die besondere Belehrung an die Jünger, die mit Matth. 5, 32. Luk. 16, 18 parallel geht. Matthaeus fügt daran das Räthselwort über die Eunuchen (v. 10—12), das den Abschnitt eindrucksvoll abschliesst. Nur er hat es aufbehalten. In der Parallelstelle, die hier ins Auge zu fassen ist, weichen Matthaeus (v. 9) und Marcus (v. 11. 12) bemerkenswerth ab. Nachdem sie im ersten Gliede zusammengetroffen sind, das die Wiederverheirathung des geschiedenen Mannes verbietet, fährt Marcus fort: καὶ ἐὰν αὐτὴ (ἡ γύνη) ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον, μοιχᾶται. Diese Worte fehlen bei

Matthaeus. Sie gehen über die übrigen Aussprüche dadurch hinaus, dass das Weib hinsichtlich des Rechtes der Scheidung dem Manne gleichgestellt wird, ganz wie das Paulus I Kor. 7, 10. 11 ohne weiteres voraussetzt. Liegt da nicht eine tendenziöse Unterschlagung des Judenchristen vor, der den mosaischen Sauerteig noch nicht überwunden hat? Dann müsste allerdings sich auch Lukas derselben schuldig gemacht haben. Jedoch ist mit dieser Gleichstellung von Frau und Mann rücksichtlich des Rechtes die selbstverständliche Consequenz gezogen aus dem Verbot der Ehescheidung. Somit ist der gleiche Spruch in vierfacher Formulirung überliefert. Eine Angleichung des Ausdrucks ist allein in der Dublette des Matthaeus nachweisbar.

Betreffs Matth. 5, 32 wurde nachgewiesen, dass der Ausspruch im Zusammenhange der Bergpredigt befremdlich ist (s. S. 32). Andrerseits ist bei Lukas 16, 17. 18 die Erinnerung an einen verwandten Zusammenhang erhalten. Macht nun die Vergleichung der verschiedenen Relationen des Spruchs es wahrscheinlich, dass der casuistische Zusatz *παρεκτὸς λόγου πορνείας* (und *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* 19, 9) nicht ursprünglich ist, so liegt die Forderung nicht mehr ausserhalb der Richtlinie der übrigen Antithesen und darf nicht als Zuthat zweiter Hand angesehen werden. —

Besonders reich ist die Ueberlieferung der Sprüche von der um Gottes willen vergebenden Liebe. Matthaeus hat einmal die dramatische Veranschaulichung des Loses der Processsüchtigen (5, 23), sodann als Erläuterung zum Vaterunser in antithetischem Parallelismus den Doppelspruch, der die Sündenvergebung als Aequivalent für die versöhnliche Gesinnung einführt (6, 14. 15, vgl. S. 34 f.), endlich 18, 35 in dem Gleichnisse von dem Schalksknechte eine Sachparallele zu 6, 14. Was er trennt, ist bei Marcus 11, 25 zu einer kraftvoll und knapp gefassten Gnome verbunden,[1]) die den Sachgehalt der beiden Sprüche des Matthaeus wiedergiebt. Marcus vergegenwärtigt den Beter, Matthaeus (5, 23) den im Tempel Opfernden, dann folgt bei jenem an Stelle des Doppelspruchs die einfach gegliederte Weisung. Die Gnome ist bei Marcus angefügt an Sprüche über die Kraft des Glaubens und des gläubigen Gebets (10, 22—24), so dass die Trias

1) Marc.: *ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατά τινός, ἵνα κτλ.* — Matth.: *ἐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις κτλ.*

Glauben, Beten, Vergeben die ganze Herrlichkeit des inneren Lebens eines Christenmenschen scharf und kurz kennzeichnet. Näher steht Luk. 12, 57. 58 zu Matth. 5, 25. 26, während bei ihm eine Parallele zu Matth. 6, 14. 15 fehlt. Die dramatische Veranschaulichung und die parallele Aufreihung der einzelnen Glieder giebt der Aussage ein verwandtes Gepräge. Doch hat jeder seine eigentümlichen Ausdrücke, und zwar Lukas seltenere und bezeichnendere. Während Matthaeus mit einer allgemeinen Mahnung beginnt, versetzt er sofort mitten in die Situation: *ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ' ἄρχοντα.* Für *ὑπηρέτης* hat er *πράκτωρ*, für *κοδράντης* das *λεπτόν*, für das farblose *παραδιδόναι* das herbe *κατασύρειν*, für *ἴσθι εὐνοῶν* das seltene *δὸς ἐργασίαν* (da operam) *ἀπηλλάχθαι κτλ.* Und während bei Matthaeus die hergehörige Perikope (5, 21—26) den Eindruck einer Zusammenstellung macht (s. S. 31 f.), giebt bei Lukas der Ausspruch den wirkungsvollen Gegensatz zum Vorhergehenden. Er ist Bestandtheil einer an *die Menge* gerichteten Ansprache. Jesus tadelt sie, weil sie zwar die Wetterzeichen kenne, aber nicht auf Grund eigener Bemühung (*ἀφ' ἑαυτῶν*) über die Gerechtigkeit sich ein Urtheil bilde, die sich in der vergebenden Liebe bewähre. Demgemäss ist in diesen inhaltlich gleichen Sprüchen der Zusammenhang, in den sie eingegliedert sind, und die Fassung im einzelnen verschieden. Bei Marcus und Lukas ist die Eingliederung bei beiden Sprüchen eine festere, als bei Matthaeus; in jedem Falle aber lässt sich das Wort an der Stelle, die ihm angewiesen ward, rechtfertigen. Wären sie nun in einer von den Evangelisten benutzten schriftlichen Quelle mit Angabe des Anlasses (Luk.) und in festem, sachgemässem Zusammenhange überliefert gewesen, so ist nicht ersichtlich, wodurch die mannichfachen Abänderungen und die verschiedenen Einordnungen veranlasst sein könnten.

Die drei Sprüche, in deren Mittheilung die Synoptiker abgesehen von den bisher erörterten zusammentreffen, sind inhaltlich so beschaffen, dass sie in verschiedenen Verbindungen als wirksame Wahrheiten sich behaupten, geradeso wie der Edelstein verschiedene Fassungen verträgt. Der Spruch vom Mass, den Matthaeus (9, 2) und Lukas (6, 27) in der Bergpredigt haben, wurde bereits betrachtet (vgl. S. 56). Die Parallele des Marcus (4, 24) bringt ihn als zweiten

der Einzelsprüche, mit denen der Gleichnissvortrag nach seiner Bedeutung beleuchtet wird. Er bekommt dadurch eine vollkommen neue Orientirung. Bei Matthaeus dient er zur Warnung vor selbstbetrügerischem Richten, bei Lukas zur Anspornung der Gebefreudigkeit, bei Marcus zur Einschärfung der Pflicht eindringenden Verstehens. Daher wird ihm hier auch die Verheissung hinzugefügt: *καὶ προστεθήσεται ὑμῖν*, deren Erläuterung (v. 25) ein Spruch bildet, welchen wiederum Matthaeus (13, 12) in eigentümlicher Form mit den Parabeln verbindet und in dem Gleichnisse von dem Talenten (25, 29) in leichter Abwandelung wiederholt.

Dieser Spruch folgt bei Marcus auf das Gleichniss von der Leuchte (4, 21), das bei Lukas einmal gleichfalls als Orientirungswort über die Bedeutung der Gleichnisse verwandt ist (8, 16), sodann (11, 33) in neuem Zusammenhange in Verbindung mit einem anderen Bilde, das Matthaeus in die Bergpredigt einreiht (6, 22. 23), wiederholt wird. Matthaeus endlich bringt auch den Spruch vom Lichte in der Bergpredigt (5, 15). Es ist, als sollte jede Combination, in der diese Sprüche sich kräftig geltend machen können, erschöpft werden. — Die vierfache Ueberlieferung des Spruchs vom Lichte zeigt sehr verwickelte Beziehungen in Abweichung und Zusammentreffen. Matthaeus führt ihn in Verbindung mit den anderen Bildern, die dem Schüler Jesu seinen herrlichen und verantwortungsvollen Beruf verdeutlichen, als objectiven Erfahrungssatz ein (*οὐδὲ καίουσι λύχνον κτλ.*), ebenso Lukas mit gleicher Formel an beiden Stellen (*οὐδεὶς δὲ λύχνον ἅψας*), Marcus dagegen als Doppelfrage, wobei er die Leuchte personificirt (*μήτι ὁ λύχνος ἔρχεται κτλ.*). Der Bau ist bei allen antithetisch, bei Lukas am reichsten, bei Marcus am knappsten ausgestaltet. In den verbildlichenden Einzelheiten hat jede Fassung eigene Bezeichnungen. Matthaeus nämlich stellt *μόδιον* und *λυχνίαν* gegenüber und begnügt sich mit Kennzeichnung des Thatbestandes; Marcus und Lukas sprechen direct (*ἵνα*) das Zweckmässige des rechten Verfahrens aus. Das verkehrte Verfahren wird von ihnen doppelt beschrieben, indem jener dem Stellen auf den Leuchter das Verbergen unter das Scheffelmass oder unter das Bett (*κλίνη*) entgegensetzt, dieser einmal das Verstecken unter ein Geräth (*σκεῦος*) oder das Stellen unter das Bett, das zweite Mal das Setzen an einen verborgenen Ort (*εἰς κρυπτήν*) oder unter ein Hohlmass. So sind die beiden Fassungen bei Lukas allerdings

am verwandtesten, zugleich aber klingt das *ὑπὸ τὸν μόδιον* des zweiten Lukasspruchs mit Matthaeus zusammen.

Aehnlich steht es mit den gegenseitigen Beziehungen der Gnome vom Salz, die Matthaeus der vorigen voraufschickt, während Marcus sie durch ein paradoxes Bindeglied mit dem Aergernisspruch zusammenfasst (9, 49, 50, s. S. 64) und Lukas sie in loser Aneinanderreihung (ähnlich 16, 18) mit der Forderung des Verzichts auf irdischen Besitz verknüpft (14, 34). Matthaeus leitet das Bildwort ebenso wie das von der Leuchte (5, 14) mit einer Anrede ein, die Bild und Idee verbindet: *Ihr seid das Salz der Erde.* Marcus und Lukas belassen das Bildwort in seiner Selbständigkeit; beide führen es ein mit der Behauptung: *καλὸν τὸ ἅλας.* Alle drei fahren nach dem Eingangssatz mit einer Frage fort. Während aber Matthaeus dem Bilde nichts weiter hinzufügt, giebt Marcus ihm eine directe Anwendung, und Lukas fügt die Weckformel hinzu: *wer da Ohren hat zu hören, der höre.* Marcus ist auch hier am kürzesten, hat aber die klassische Wendung *ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται,* wofür die anderen das weniger bezeichnende *μωραίνεσθαι* brauchen. Mit Lukas trifft Marcus in der Verwendung von *ἀρτύειν* zusammen (Matth.: *ἁλίζειν*); Lukas hat andererseits wie Matthaeus die Angabe über den Wegwurf des unnützen Salzes, beide in eigenen Wendungen [1]).

Augenfällig ist der Abstand der eben behandelten Gnomen und der Sprüche und Spruchgruppen, die Matthaeus und Lukas allein gemeinsam haben. Bei jenen überwog die freie Selbständigkeit in der Fassung; bei diesen hemmen entgegengesetzte Beobachtungen einen runden, einheitlich bestimmten Gesammteindruck. Auf der einen Seite wörtliche Uebereinstimmung, auf der anderen alle Kennzeichen eigenartiger und unabhängiger Auffassung des gemeinsamen Gutes, Verschiedenheiten des Ausdrucks, die sich nicht aus der Bearbeitung gleicher Vorlagen ableiten oder als gegenseitige Correcturen ansehen lassen. Es sind im ganzen acht Parallelen, von denen die meisten mit den bei Matth. 6, 19—33 aggregirten Sprüchen zusammentreffen.

1) Matth.: *εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι, εἰ μὴ βληθῆναι ἔξω καὶ καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων.* Luk.: *οὔτε εἰς γῆν οὔτε εἰς κοπρίαν εὔθετόν ἐστιν· ἔξω βάλλουσιν αὐτό.* Wie anschaulich spiegeln diese Variationen die gedächtnissmässige Wiedergabe derselben Sentenz wieder!

Bezeichnend ist, dass Lukas jene gewichtige Gnome nicht mittheilt, mit der Matthaeus die Diatribe über die fromme Sorglosigkeit abschliesst (6, 34), dies Wort, in dem ein Schatz von Selbsterkenntniss und Lebenserfahrung sich krystallisirt hat. Sollte ein sorgfältiger Sammler wie Lukas an einem solchen Worte achtlos vorübergegangen sein, wenn es ihm jemals mitgetheilt worden wäre? Was aber die Verbindung der einzelnen Stücke anlangt, so trennt oder isolirt Matthaeus in vier Fällen, was bei Lukas inhaltlich zusammengehört (Matth. 5, 15 und Luk. 11, 33. Matth. 6, 9—13. 7, 7—11 und Luk. 11, 1—4, 9—13. Matth. 6, 19—20. 25—33 und Luk. 12, 22—31. Matth. 7, 13. 14. 21—23 und Luk. 13, 24—27); andererseits isolirt Luk. 16, 17 den Spruch Matth. 5, 18 und scheidet die Spruchreihe Matth. 6, 22—24 voneinander, ihre beiden Theile anders verwendend (11, 34. 35. 16, 13). Kurzum, hätten sie die gleichen litterarischen Quellen, so würden sie mit einer sachlich ganz unmotivirten und unverständlichen Freiheit gearbeitet haben, bald die wohl begründete Gruppirung zerstörend, bald neue Combinationen sich gestattend. Und wie erklärten sich auch hier der jedem eigenartige Parallelismus und die zahlreichen charakteristischen Ausdrücke, die jeder für sich bringt?

Für Matth. 5, 18 hat Luk. 16, 17 eine Parallele (S. 65). Sie steht in einer lose verbundenen Spruchreihe, die mit einer Kritik der pharisäischen Selbstgerechtigkeit beginnt (16, 14—18). Die spröde Fassung der Gnome bei Matth. (s. S. 30) ist bei Lukas durch einen gut griechischen Satz ersetzt. Dass die kleinsten Bestandtheile des Gesetzes von ihm nur durch *μία κεραία* und nicht wie bei Matthaeus durch *ἰῶτα ἓν καὶ μία κεραία*, einer gerade dem Griechen eindrucksvollen Wendung, veranschaulicht werden (S. 31 Anm.), beweist auch abgesehen von der eigentümlichen Form die Unabhängigkeit der Ueberlieferung des Spruchs, der Luk. 21, 33 ein Seitenstück hat, das im ersten Gliede wörtlich zusammentrifft und noch strenger in antithetischem Parallelismus gefasst ist.

Wenn irgend wo, sollte man bei gemeinsamer Quelle die wörtliche Uebereinstimmung der Ueberlieferung des Herrengebets erwarten (Matth. 6, 9—13. Luk. 11, 2—4), das wohl von Anbeginn als Gemeindegebet in liturgischem Gebrauche gewesen ist.[1]) Aber weder

1) Daher die textkritisch nicht ausreichend gesicherte Doxologie am Schlusse bei Matth., die auch unter Fortlassung von *σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία* die dem Matthaeus

die Angabe über den Anlass noch über die Form stimmen überein. Bei Matthaeus ist es in die strophisch angelegten Aeusserungen über die rechte Ausübung der Religionspflichten eingeschaltet und mit einem Nachtrage versehen (s. S. 34 f.); bei Lukas ist es als Gewähr einer Bitte der Jünger von Jesus zuerst gesprochen. So war die Ueberlieferung noch im Flusse, wie die Evangelisten sie festlegten. Schwerlich aber hat Lukas die eigenartige Angabe über den Anlass erdichtet; denn in der Regel fügt er in der grossen Einschaltung (9, 51—18, 14) Sprüche und Spruchgruppen asyndetisch unvermittelt aneinander. Matthaeus andrerseits verfährt mit dem Herrengebet, wie mit den übrigen Spruchgruppen, die er in die Bergpredigt eingliedert. Für die litterarische Unabhängigkeit der doppelten Ueberlieferung ferner sprechen folgende Momente: Bei Matth. lautet die Anrede: *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, bei Luk. einfach *πάτερ*. Bei Luk. fehlt die dritte Bitte [1]). Der schwierige Ausdruck *ἄρτος ἐπιούσιος* der vierten Bitte, der eben durch seine Absonderlichkeit fest haftete, nachdem er einmal geprägt war — dass man ihn nicht änderte, ist ein Zeugniss für die Ehrerbietung, mit der die ausgeprägt überlieferten Herrenworte behandelt wurden, — dieser Ausdruck wird durch verschiedene Beigaben verdeutlicht; bei Matth. heisst es: *δὸς ἡμῖν σήμερον*, bei Lukas: *διδοὺ ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν*. In der fünften Bitte setzt Matth. *τὰ ὀφειλήματα* (*Didache: τὴν ὀφειλήν*), Luk. *τὰς ἁμαρτίας*. Jener begründet das Recht zu solcher Bitte mit der vollzogenen Thatsache: *ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν* (*Didache: ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν* — Variante bei Matth. neben *ἀφίομεν* — *τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν*), Luk. aber mit der Versicherung: *καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν*. In der sechsten Bitte endlich lässt Luk. die gewöhnlich als siebente bei Matth. gerechnete Ergänzung fort.

Bei Lukas gehört das Vaterunser zu einer Gruppe von Aussprüchen über das rechte Gebet. Demselben folgt nämlich das nur von ihm berichtete Gleichniss von dem Freund, der ungelegen aber erfolgreich

---

nahestehende Wiedergabe der *Didache* (8, 2) hat. Diese behandelt das Gebet durchaus als liturgisch.

1) Die Fassung der zweiten hat bei Luk. die Nebenüberlieferung: *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς* (Gregor. Nyss., Maxim.), die liturgischen Charakter trägt.

bittet (11, 5—8), an das (11, 9—13) mit der Formel *κἀγὼ ὑμῖν λέγω* eine Spruchreihe angeknüpft wird, die Matthaeus an anderer Stelle der Bergpredigt einfügt (7, 7—11, vgl. S. 37). Lukas hat eine reichere, aber ungefügere Fassung. Zuerst, in den kurzen parallelen Sätzen (Matth. v. 7. 8, Luk. v. 9. 10), treffen beide wörtlich zusammen. Dann folgt bei sachlicher Uebereinstimmung Luk. v. 11 die schwerfällige Einführung der Gnome mit dem doppelten Accusativ: *τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει ὁ υἱὸς ἄρτον* (Matth. v. 9: *ἢ τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ*) und die Einschaltung von *ἀντὶ ἰχθύος*, die den Parallelismus stört. Luk. fügt sodann zu dem Brode und den Fischen, die er wie Matth. nennt, noch das Ei (v. 12). Der Bau des abschliessenden Verses (Matth. v. 14, Luk. v. 13) ist bei beiden gleich, — ein Schluss *a minori ad majus*, — aber der Ausdruck des einzelnen selbständig (*ὄντες — ὑπάρχοντες. ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς — ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ*). Wichtig ist besonders die abweichende Angabe der Gottesgabe; an Stelle des allgemeinen *ἀγαθὰ δώσει* hat Luk.: *δώσει πνεῦμα ἅγιον.*[1])

Wie der Zusammenhang der eben erörterten Spruchgruppe bei Luk. mehr sachgemäss ist, so auch in der folgenden. Lukas vereinigt 12, 13—34 Gnomen und Gleichnisse wider die Habsucht und über die Sorglosigkeit des Gotteskindes. Im Mittelpunkt steht das Gleichniss vom thörichten Reichen (v. 15—22), zu dem die lichte Mahnung zur Sorgenfreiheit (v. 23—32) das Widerspiel bildet. Sie leitet zu der Aufforderung über, den irdischen Besitz um des himmlischen willen zu opfern (v. 33. 34); dieselbe giebt zugleich zu dem Bescheid in Erbschaftssachen, der an der Spitze der Gruppe steht (v. 13. 14), eine positive Ergänzung. Dass der Abschnitt einheitlich gestaltet ist, zeigt das Zusammenklingen von v. 19 und 22, ferner die Art, wie v. 21 (Sachparallele für Matth. 6, 24) beide Stücke verbindet und wie das Trostwort v. 32 zur folgenden Ermahnung überleitet. Wegen Matth. 6, 26 ist es fraglich, ob auch der Ausdruck *ἀποθήκη* (Luk. v. 24) durch v. 18 veranlasst sei. Für v. 33. 34 nun bietet Matth. 6, 19—21 eine Parallele, ebenso 6, 25—33 für Luk. 12, 22—31. Matthaeus trennt also die Stücke und reiht sie in entgegengesetzter Anordnung

1) Vielleicht ist dadurch die vorher erwähnte Nebenüberlieferung zur zweiten Bitte angeregt.

ein. Dazu giebt er dem zweiten durch *διὰ τοῦτο* (v. 25) eine innere Beziehung zu der vorhergehenden Gnome (v. 24), die Lukas (16, 13) in anderem Zusammenhange anführt.

Das quellenkritische Verhältniss im einzelnen ist gleichfalls besonders verwickelt. Die Sprüche von dem Gegensatze des irdischen und himmlischen Besitzes (Matth. 6, 19—21; Luk. 12, 33. 34) decken sich in dem Schlussworte: *denn wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz.* Die damit begründete Vorschrift aber ist von beiden selbständig, plastisch und körnig gefasst, bei Matth. mehr allgemein, bei Luk. als bestimmtes paradoxes Gebot. Mit den *Beuteln,* die *nicht alt werden,* klingt es ironisch an das Gleichniss vom thörichten Reichen und läuft dann in das Bild des Matthaeus aus.[1]) — Die Spruchgruppe von der frommen Sorglosigkeit bei Matth. 6, 25—33 gehört zu den am lebendigsten ausgeführten und am sorgfältigsten disponirten symmetrisch angelegten Abschnitten; nur v. 27 stört die Symmetrie (s. S. 36). Und eben an diesem Spruche scheidet sich die sonst gleichlaufende Anmahnung bei Lukas (12, 22—31) von Matthaeus; denn dieser Spruch giebt bei jenem den entscheidenden Grund ab für die Zurückweisung des Sorgens um irdische Dinge: das Unvermögen des Menschen in Gottes Wirken und Walten einzugreifen. Nun ist gerade dieser Spruch bei beiden in gleichem Wortlaut überliefert, während sonst Luk. eine eigene Disposition, einen eigenen Parallelismus und eigentümliche Ausdrücke hat. Könnte daraufhin nicht die litterarische Abhängigkeit des Matth. von Luk. behauptet werden? Denn bei Matth. stört doch der Spruch die sonst so streng gewahrte Symmetrie. Dann wäre weiter nachzuweisen, warum Matth., da er doch bei Luk. eine so gut zusammenhängende Vorlage fand, diese durch ein eigenes rhetorisches Kunstwerk ersetzte, das er dann durch die Einschaltung wieder störte. Dagegen erklärt sich die Einschaltung der Gnome, wenn sie dem Matth. als Einzelspruch in Verbindung mit der bereits formulirten Spruchgruppe bekannt wurde. Die Pietät gegen das Herrenwort forderte seine Aufnahme. Der Versuch endlich, eine gemeinsame schriftliche Quelle für die Parallelen zu reconstruiren, ist wegen der theils indifferenten, theils aus der vollen, selbständigen An-

1) Luk.: *ὅπου κλέπτης οὐκ ἐγγίζει οὐδὲ σὴς διαφθείρει.* Matth. wortreicher und in gelockertem Parallelismus: *ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσιν.*

schauung erwachsenden Abweichungen nicht durchführbar, während das mehrfach wörtliche Zusammentreffen aus der Kraft und Anschaulichkeit der einzelnen Bilder sich wohl erklärt, die, einmal verwendet, der getrösteten und erhobenen Seele sich fest einprägten [1]).

Für Matth. 7, 21—23 hat Luk. in der Bergpredigt nur in dem kurzen Satze 6, 46 eine Parallele. Dagegen bietet er 13, 24—30 eine zusammengehörige Spruchgruppe, die den Bescheid enthält auf die Frage der Jünger: *Herr, sind es wenige, die gerettet werden?* Sie besteht aus zwei relativ selbständigen Theilen, einer bildlichen Mahnung, die unter weiterer Ausführung des Bildes (*θύρα, οἰκοδεσπότης*) gleichnissartig sich erweitert (v. 24. 25—27; vgl. die Sachparallele Matth. 25, 11. 12), und einer prophetischen Vergegenwärtigung des Endgeschicks (v. 28—30). Der erste Abschnitt hat in der Bergpredigt des Matthaeus Parallelen an zwei verschiedenen Stellen; 7, 13. 14 entspricht Luk. 13, 24, 7, 21—23 Luk. 13, 26. 27. Unter Annahme einer gemeinsamen Quelle bleibt es räthselhaft, warum Lukas nicht, dem Gange bei Matth. entsprechend, 6, 46 und 13, 25—27 gleichfalls mit einander verbunden habe.

Das Bild von der engen Pforte ist bei Luk. (6, 24) kürzer und kräftiger wiedergegeben, als bei Matth. (7, 13. 14). Seine Ausdrücke sind eindringlicher: *ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν*, wo Matth. *εἰσέλθετε* hat, das einfache *στενὴ θύρα* an Stelle von *στενὴ πύλη* und *τεθλιμμένη ὁδός*, der Schluss: *ὅτι πολλοί, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύσουσιν*, wo bei Matth. die blasse Wendung steht *ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν* (*τὴν ὁδόν*). Dafür hat andrerseits Matth. die Gnome unter Heranziehung des Gegenbildes von der *weiten Pforte* und dem *breiten Wege* in sorgfältigem Parallelismus durchgeführt. — Luk. 13, 26. 27 und Matth. 7, 22. 23 veranschaulichen das gleiche religiöse

1) Die markantesten Abweichungen im einzelnen: Matth. v. 25[a] = Luk. v. 22[a]. v. 25[b] bei Matth. Frage, v. 22[b] bei Luk. Aussage. Matth. v. 26: *ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ*, Luk. v. 24: *κατανοήσατε τοὺς κόρακας*, auch die übrigen Satzglieder sind selbständig geformt. Matth. v. 28 fährt fort mit Rückweis auf v. 25: *καὶ περὶ τοῦ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε; καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ*, Luk. v. 27 setzt asyndetisch ein: *κατανοήσατε τὰ κρίνα*, im Fortgang stimmen sie fast wörtlich; erst Matth. v. 31—33. Luk. v. 29—31 gehen wiederum eigene Wege, wo Luk. die knappere und eindrucksvollere Fassung hat. Ihm gehört das gewählte: *μὴ μετεωρίζεσθε, τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου* (rabbinischer Ausdruck), *πλήν* zur Anknüpfung.

Verhältniss. Auch die Anlage im ganzen entspricht sich; es ist ein Gespräch zwischen dem Herrn und den Schalksdienern, die mit Werken prunken. Aber Matth. bringt die Worte in Form einer Prosopopöie: Jesus spricht als der Richter; Luk. legt die Worte, so sehr sie auch über den Rahmen eines Gleichnisses hinausgreifen, dem *Hausherrn* in den Mund, an dessen verschlossener Thüre die eitlen Diener begehrlich klopfen. Und während bei Matth. mit dem Eigenruhm der Diener und ihrer Abweisung der Vorgang erledigt ist, berichtet Lukas eine lebhaft sich steigernde Wechselrede. So ist alles einzelne eigentümlich und selbständig; und wenn Matthaeus am Schlusse sagt: *οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν*, Lukas aber: *οἱ ἐργάται τῆς ἀδικίας*, so entspricht das ihrem Sprachgebrauch. Denn jenem ist allein *ἀνομία* geläufig, diesem allein *ἀδικία*. Dass aber bei dieser Wortwahl keine dogmatischen Motive massgebend waren, als wollte Matth. als Judenchrist indirect gegen „Paulinischen Antinomismus" protestiren, beweist der Sprachgebrauch des Paulus, der *ἀδικία* und *ἀνομία* als Wechselbegriffe benutzt. — Besonders stark sticht in den Parallelen die Begründung des Verlangens nach Zulassung ab. Bei Matth. (v. 22) geschieht dies in drei parallelen Sätzen, in welchen die Selbstgerechten ihre Leistungen *im Namen Jesu* aufzählen, ihr Prophetentum, ihre Exorcismen, ihre Wunder. Bei Luk. (v. 26) lauten die entsprechenden Worte: *Dann werdet ihr anheben zu sagen: wir haben vor dir gegessen und getrunken, und du hast in unseren Gassen gelehrt.* Das sind ursprüngliche, unerfindbare Züge zur Charakteristik der Schüler Jesu. Sie haben ihn im Leben als Lehrer gekannt und er hat mit ihnen an einem Tische gesessen. Wie sehr diese Züge von späteren Lesern bei Matth. vermisst wurden, beweist die Textüberlieferung [1]).

Der Vergleich dieser Parallelsprüche ergiebt, dass für keinen der Evangelisten durchweg eine grössere Ursprünglichkeit der Fassung in Anspruch genommen werden darf. Ungefügigere oder glattere For-

1) Syr. Cur. liest Matth. 7, 22: *κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν.* Durch *τῷ σῷ ὀνόματι* ist dem *φάγειν* und *πίνειν* wohl eine Beziehung auf die Agapen gegeben. Aehnlich die Nebenüberlieferung der *Pistis Sophia* 318: *καὶ λέξουσίν μοι· ἐλάβομεν ἐκ μυστηρίων σου καὶ ἐπληρώθημεν πάσῃ τῇ διδαχῇ σου.* Wie bei Syr. Cur. lautet der Spruch bei *Justin.* Tryph. 76 (Apol. I 16), nur dass er *ἐν τῷ σῷ ὀνόματι* allein an der ersten Stelle hat. Aehnlich auch *Orig.* I S. 423. *Augustin, Hieronym.*

mulirungen von Einzelsprüchen wechseln bei allen mit einander (vgl. z. B. einerseits Matth. 5, 18. 32. 7, 13, andrerseits Luk. 11, 9—13, Marc. 11, 24. 25 und die Parall.). Gewöhnlich aber bleibt bei den individuell geformten Parallelen das Urtheil über die Vorzüge des Ausdrucks in der Schwebe (z. B. Matth. 15, 14 und Luk. 6, 39. Matth. 10, 25 und Luk. 6, 40. Matth. 6, 19 und Luk. 11, 33, die vierfache Variirung von Matth. 5, 15. 32 u. s. w.). Dies gilt auch von den Dubletten des Matthaeus (5, 29. 30. 18, 19. 20. Marc. 9, 43—48). Eine Tendenz ferner, die das Fortlassen des einen oder andern Spruchs veranlasst hätte, war nirgends greifbar. Der Zusammenhang, in dem die Sprüche überliefert sind, ist meistens locker. Der Eindruck einer musivischen Arbeit bleibt sich gleich, wenn auch in verschiedenem Grade. Im allgemeinen ist die innere Verknüpfung in den Lukasparallelen durchsichtiger, namentlich bei den Sprüchen, die Matth. 6, 19—33 gesammelt hat. So darf auf Grund dieser Verhältnissbestimmungen behauptet werden, dass ein bestimmtes schriftstellerisches Gesetz, nach welchem Abweichungen und Uebereinstimmungen, Umordnungen und Einschaltungen sich verdeutlichen liessen, nicht ermittelt werden kann. Werden die Parallelen an einander gemessen, so ist Regellosigkeit die Regel für ihre Formulirung.

Bestätigen diese Ermittelungen die Ergebnisse der voraufgehenden Untersuchungen, so ergeben sie ausserdem einen neuen Gesichtspunkt. Die Art, wie Matth., Marc., Luk. die gleichen Gnomen in verschiedenem Wortlaute berichten und verschieden einordnen, beweist, dass der Einzelspruch gleichen Inhalts, aber eigenartig gefasst, als ältester Bestandtheil der Lehrüberlieferung angesehen werden darf. So erklärt sich die verschiedene Einordnung; sie ist das Ergebniss des Urtheils, das der Referent über den Zusammenhang sich gebildet hat[1]). Am deutlichsten ist der Charakter des Einzelspruchs bewahrt in den Parallelen des Marcus und den aggregirten Gruppen bei Lukas (z. B. 16, 10—13). Da ist es dann wohl kein Zufall, dass auch die ursprüngliche schlichte Einführungsformel *καὶ λέγει*, *καὶ ἔλεγεν*[2]) sich,

1) Vgl. z. B. Mt. 5, 42 + 7, 12 mit Luk. 6, 30. 31. Matth. 5, 13. 14. 15. 18 und die Parallelen.

2) Marc. 2, 27 (*καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*), 4, 13 (*καὶ λέγει αὐτοῖς*), 4, 21. 24 (*καὶ ἔλεγεν*), 26. 30. 6, 10. 7, 9. 20 (*ἔλεγεν δέ*). 9. 1. Luk. 5, 36 (*ἔλεγεν δὲ πρὸς αὐτούς*). 6, 5. 14, 7. 13, 6. 16, 1. 18, 1. 21, 10 (*τότε ἔλεγεν αὐτοῖς*). Das Imperfectum ist

ohne dass der Zusammenhang es forderte, bei beiden mehrfach erhalten hat. Sie stehen in dieser Hinsicht den ursprünglichen Verhältnissen näher, als Matthaeus, bei dem diese Einführung fehlt.

Eine mittelbare Bestätigung dieser Bedeutung des Einzelspruchs als der autoritativen Formulirung von Herrenworten giebt die Art und Weise, in der die Sprüche der Evangelien in der kanonischen Brieflitteratur nicht bloss als Vorschriften (*ἐπιταγαί* I Kor. 7, 25), sondern auch als frei übernommenes Gut fortwirken, besonders im Jakobusbriefe, der in seinen Anklängen und Uebernahmen zum Theile dem Lukas näher steht, als dem Matthaeus. Auch in den Briefen der apostolischen Väter, namentlich im I Klem. (vgl. S. 57), in der Didache, in den Klementinischen Homilien finden sich Bestätigungen. Doch dies bedarf einer besonderen Untersuchung. Nur das Verfahren des Justin, das die Sachlage scharf beleuchtet, sei bestimmter gekennzeichnet. Um eine Basis zu gewinnen für die Begründung der Gottheit Christi des Gekreuzigten, giebt er eine Zusammenstellung der guten Lehren desselben (*καλαὶ ὑποθημοσύναι*), auch eine Art Bergpredigt, die er frei aus Einzelsprüchen unter bestimmten Gesichtspunkten zusammenstellt. Er hebt an mit einer Charakteristik der Lehrweise Jesu: *βραχεῖς δὲ καὶ σύντομοι παρ' αὐτοῦ λόγοι γεγόνασιν· οὐ γὰρ σοφιστὴς ὑπῆρχεν, ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν.* Hier ist doch wohl eine bestimmte Erinnerung festgelegt. Was er sodann beibringt, sind solche *βραχεῖς καὶ σύντομοι λόγοι*, zuerst eine Reihe von Sprüchen, die sich auf die Keuschheit beziehen (*περὶ σωφροσύνης*), darunter Parallelen zu Matth. 5, 28 f. 19, 12, sodann Sprüche über die neue Liebe der Christen und ihre Bethätigung (*περὶ δὲ τοῦ στέργειν ἅπαντας*), darunter Parallelen zu Matth. 5, 42 f. 6, 19, über die Selbstverleugnung und das Trachten nach der Vollkommenheit, über die Dienstwilligkeit und das Dulden, über Vermeiden des Eidschwures, über Lippenbekenntniss. Die meisten Gnomen, die er gewöhnlich durch ein einfaches *καί* verknüpft, finden sich in der Bergpredigt wieder; seine Fassung aber hat vielfach bedeutsame Eigentümlich-

---

hier dem Präsens verwandt (*Kühner* Gramm. der griech. Sprache 2. A. 1870 § 383, 5). Das gesprochene Wort behält für die Gegenwart seine Kraft. Diese Formeln lassen sich daher vergleichen mit der feierlich wiederholten Einführung der Sprüche auf dem Papyrus von Oxyrhynchos: *λέγει Ἰησοῦς.*

keiten [1]). Sieht man nun, wie Justin die Einzelsprüche aneinanderreiht, so verliert die Art, wie in dem Logienfragment von Oxyrhynchos ein Herrenwort dem andern ohne weitere Zuthat mit gleicher, feierlicher Einführung folgt, das räthselhafte. Es ist eben das Fragment einer frei und selbständig zusammengebrachten Sammlung von Herrensprüchen, bei der als einziges Interesse erkennbar hervortritt, zu buchen, was erlangbar war [2]).

Man würde der Thatsache, dass die Gnome als das zuerst bestimmt formulirte Ueberlieferungsgut anzusehen ist, eine unrichtige Tragweite geben, wenn man daraus schliessen wollte, dass Jesus überhaupt nur in Einzelsprüchen gelehrt habe. Er hat, wie das ja die Mittheilungen aus seinem Verkehr mit Jüngern, Gegnern und Volk beweisen, je nachdem, in sehr verschiedener Weise Gottes Weisheit kundgegeben, wie es eben Hörer und Verhältnisse forderten (S. 8). Und gerade in den intimen Aussprachen mit seinen Jüngern wird nicht die abgerundete Gnome in ihrer concentrirten Kürze, sondern die frei sich ergehende Unterweisung in Frage und Antwort, die erbauende, erweckende Ansprache, wie sie etwa in der Perikope von der rechten Sorglosigkeit erhalten ist, vorgeherrscht haben. Vergegenwärtigt man sich aber den Process, durch welchen die Lehrweisheit Jesu im Kreise der Jünger sich fixirte, so liegt es in der Natur der Sache, dass gerade solche Gnomen, die tief und herb zugleich die *neue Lehre* zum Ausdruck brachten, sich am treuesten einprägten, und dass eben sie dann mit magnetischer Kraft verwandte Aussprüche an sich zogen. So kommen für die geschichtliche Beurteilung der Lehrüberlieferung Jesu zwei Momente in Betracht, die bestimmte Erinnerung an ausführlichere Reden und Mittheilungen und die sicher haftende Fassung entscheidender Einzelwahrheiten. Aus dem Zusammenwirken dieser Momente erklärt sich die Ueberlieferung

---

1) Vgl. Apol. I 14—16. S. 61 d f. Erwähnt wurde S. 55 die Variante zu Luk. 6, 35. Matth. 5, 45: *χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες.* Für *ἁμαρτωλοί* (Luk. 6, 32) hat er *οἱ πόρνοι,* für *ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου* (Matth. 6, 22): *ἐκεῖ καὶ ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου.* Zu den Parallelen des Justin vgl. *Bousset* Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers. Göttingen 1891. *Semisch* Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justin. Hamburg und Gotha 1848.

2) Vgl. meine Besprechung des Fragments in der Theol. Litteraturzeitung 1897 Sp. 449—457.

der Bergpredigt. Die Seligpreisungen am Anfange, die Gleichnisse am Schlusse, die Einschärfung der Jüngerpflichten als Körper der Rede — sie standen fest als Bestandtheile einer unvergesslichen Darlegung des Herrn. Aber die Reconstruction? Der palaestinensische Erdgeruch der Relation des Matthaeus, die allgemeinere Fassung der Relation des Lukas zeigt, dass das inhaltlich Gleiche unter der Einwirkung verschiedenartiger Interessen gebucht worden ist. Lukas und seine Gewährsmänner stehen den palaestinensischen Verhältnissen ferner; und im Gedächtnisse haftet nicht, was nicht zugleich das Herz ergreift. Daher erscheint die Relation des Lukas wie losgelöst von den Beziehungen auf die jüdische Religionssitte und die Religionsfehler des Pharisäismus, so sichere Kennzeichen des Ursprünglichen sie auch sonst an sich trägt, und so wenig sonst Lukas palaestinensischen Beziehungen aus dem Wege geht (S. 55 f.). Die verschiedene Färbung der beiden Berichte erklärt sich aus dem verschieden bedingten sachlichen Interesse der Referenten, nicht aus Kirchenpolitik oder Parteipolitik oder überlegten litterarischen Abwandlungen.

Und hier stehen wir an einem für die Gesammtbeurtheilung der evangelischen Ueberlieferung entscheidenden Punkte. Die Litterarkritik nimmt als selbstverständlich an, dass die vielgewandte, jedes Raffinements erfahrene Kunst geschulter Arbeit herangezogen werden müsse, um den Thatbestand der synoptischen Parallelen zu verdeutlichen (S. 50). Sie hat mit dieser Annahme in den Nachrichten über den Ursprung der Evangelien und die Bildungslage des Schülerkreises Jesu (*ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται* Act. 4, 23) gar keinen Anhalt. Zunächst, wer konnte in demselben schreiben und lesen? Der einzige, unter *den Zwölf*, von dem dies mit Bestimmtheit angenommen werden kann, ist der Zöllner Matthaeus. Dass auch Paulus lieber dictirte als schrieb, verhehlt er keineswegs. Erst von dem sich erweiternden Kreise der Schüler, den Propheten und Evangelisten, ist wohl nicht zu bezweifeln, dass es Männer waren, die mit Wort und Schreibgriffel umzugehen wussten. Diese bedurften auch, wenn sie nicht Augenzeugen waren, schriftlicher Aufzeichnungen zur Stütze des Gedächtnisses und zur Sicherung der Predigt (Euseb. Hist. eccl. III, 37). Solche Aufzeichnungen haben naturgemäss das Gleichartige gruppirt und zusammengefasst. So sammelte der Hermeneut Marcus des Petrus Missionsvorträge, und Lukas beweist durch den Prolog des Evangeliums, dass

er als kundiger Berichterstatter schreibt (S. 5). Aber alle diese Männer arbeiteten im Sinn und Geist derer, die da als *Augenzeugen und Diener des Wortes* ihnen die Thatsachen und Worte überlieferten, von deren Wahrheit sie überzeugt waren (Luk. 1, 2). Das durchschlagende Motiv bei der Aufzeichnung der Worte des Herrn war das Bestreben nach Vervollständigung und nach Zuverlässigkeit, dessen Voraussetzung die Ehrfurcht vor dem Herrn war, der in den Seinen fortlebte. Daher war es eine gemeinsame Aufgabe der Schüler Jesu, sein Erbe auf Grund des unvergesslichen Eindrucks von seinem Wirken zu sammeln und productiv zu erhalten. Jeder Augenzeuge war daran betheiligt; jeder Evangelist war dazu verpflichtet, so wahr er als Missionar und Lehrer zu wirken hatte[1]). In Vergegenwärtigung der besonderen Aufgabe der urchristlichen Mission, der Begeisterung und Kraft, die in ihr sich kund giebt, der *Wolke von Zeugen* des Wirkens Jesu, des lebendigen Austausches und des ständigen Verkehrs der führenden Männer und ihrer Schüler dürfte es doch wie ein Wunder erscheinen, wenn aller Reichtum der Ueberlieferung, der in den synoptischen Evangelien niedergelegt ist, aus zwei oder drei schriftlichen Quellen abzuleiten und aus der Bearbeitung dieser Quellen nach seiner Beschaffenheit zu erklären wäre. Schwerlich wäre dies jemals behauptet worden, wenn man nicht auf die zwei ältesten Notizen über ursprüngliche Evangelienschriften, die isolirt erhalten sind (Euseb. Hist. eccl. III, 39, 15. 16), den ganzen Process des evangelischen Schrifttums zurückgeführt hätte.

Wie verhalten sich diese Ermittelungen zu den Ergebnissen der quellenkritischen Untersuchung der Bergpredigt? Wir wiesen nach, dass die in beiden Relationen gebuchte Lehrüberlieferung in mancher Beziehung noch im Flusse war. Die verschiedene Anordnung, die Verknüpfung der einzelnen Spruchgruppen, der Inhalt selbst, vor allem aber die Parallelsprüche ausserhalb der Reden forderten das. Andererseits bewies die Fassung der Einzelsprüche in beiden, dass diese fest geformt übernommen worden sind. Ihr Bau nach dem Kunstgesetz der alttestamentlichen Spruchweisheit lässt sich nicht aus der litterarischen Arbeit des Matthaeus und Lukas erklären. Wie

1) Vgl. *Heinrici* Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments I 1894, S. 46—54.

aber sind diese Gnomen zu ihren verschiedenen Formulirungen gekommen, die selbständig neben einander stehen und sachgemäss, kräftig und zutreffend den gleichen Gedanken individuell, ja originell ausdrücken?

Die gemeinsame Arbeit der Generation der Augenzeugen und Schüler Jesu erklärt diese merkwürdige Erscheinung. Jesus selbst hat im palästinensischen Volksdialekt gelehrt; die Herrensprüche aber haben nicht die spröde und fremdartig anmutende Art von Uebersetzungen an sich. Trotzdem die althebräische Ausdrucksform ihnen eignet, erscheint ihre griechische Fassung wie mit ihnen verwachsen, nicht wie von aussen herangebracht. Sie sind gewissermassen griechisch neugeboren. Somit ist an ihrer jetzigen Form die Geistesarbeit derer, die im Namen Jesu auszogen, das Evangelium zu verkündigen, mit betheiligt. Es gilt von ihnen allen, was Papias von den Logien sagt, die Matthaeus *im hebräischen Dialekt zusammenschrieb:* ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Die alttestamentliche Spruchform verbürgt die Zuverlässigkeit und Treue ihrer Ueberlieferung aus dem Munde Jesu. Ihr griechisches Gewand beweist, dass sie das lebendige Eigentum der Schüler Jesu geworden sind. Ihre abweichende Ausgestaltung bewährt, dass viele unter diesen sich darum bemüht haben, Jesu Lehrweisheit für die Hellenen fruchtbar zu machen. Die Wiedergabe derselben Gnomen in eigentümlichem Wortlaut und verschiedenem Zusammenhange, wie sie in den Evangelien vorliegt, wird verständlich, wenn jeder der Evangelisten seine eigenen Gewährsmänner für den gemeinsamen Ueberlieferungsstoff von der Lehrweisheit Jesu gefunden hat, aus deren Munde oder deren Aufzeichnungen er seine Nachrichten erhielt (S. 4 f.).

Leipzig, Druck von A. Edelmann.

GAYLORD BROS.
MAKERS
SYRACUSE, - N.Y.
PAT. JAN. 21, 1908

BS413 .H46 v.2
Die Bergpredigt (Matth. 5–7. Luk.
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00073 4378